نور الدين المكشر

الوَلاية في التراث الصوفي

بحث في الأبعاد النظرية والوظيفية



نور الدين المكشر

الوَلاية في التراث الصوفي

بحث في الأبعاد النظرية والوظيفية

بدا مفهوم **الوَلاية** مسألة خلافية مثيرة لجدل كلامي وفلسفي وسياسي بين مختلف أطياف الفكر الديني الإسلامي، ولاسيما الفكر الصوفي، فاستفحل التباين بينها في مستويات عدة، لعل أهمها ما تعلق بوضع المصطلحات وإنتاج المفاهيم وتشكيل الوظائف.

وقد أنتج ذلك الجدل الحاد نظريات في الوَلاية متعددة ومتنوعة ومتباينة تَعدُّدَ الاتجاهات الصوفية وتَنوُّعها وتَبايُنها.

فلئن كان القطب الدلالي لمصطلح **وَلاية** في النص التأسيسي دائراً على معاني القرب والنصرة والمحبة والصداقة والتقوى والتدبير، فقد تطوّر في الخطاب الصوفي بمرور الزمن، فاتسعت دلالات الوَلاية وتعدّدت أبعادها وتعمقت رهاناتها، وذلك بفضل انفتاح بعض الصوفية الكبار على روافد فلسفية ودينية وافدة ضخت في شرايين التصوف الإسلامي دماء جديدة أسهمت بدورها في تشكيل صورة ولي مبهرة متألقة تحمل من آلام أهل التصوف وآمالهم الشيء الكثير.

إنّ صورة الولي الصوفي إن هي إلا علامة تعجّ بالأحلام والرؤى، وهي غالباً ما تكون أحلاماً تحريضية مبشرة بعالم أجمل وأفضل وأرقى، عالم لا تقدر على صنعه إلا النماذج الباهرة الفائقة الفذة. من هنا، كانت نظريات **المتألّه والباحث المتألّه وخاتم الأولياء والإنسان الكامل** وغيرها معبرةً، بحق، عن تشوّف أهل التصوّف إلى بناء إنسان سماوي كامل، قادر على تجاوز حالة الضعف والذلّ والاستكانة والقهر، وعن رغبتهم في إقامة المدينة الفاضلة، مدينة الأرواح، على أنقاض مدينة الأشباح.

نور الدين المكشر: باحث تونسي متخصص في الحضارة الإسلامية

ISBN 978-614-8030-87-1





نور الدين المكشر

الوَلاية في التراث الصوفي

بحث في الأبعاد النظرية والوظيفية



نور الدين المكشر

الوَلاية في التراث الصوفي

بحث في الأبعاد النظرية والوظيفية



الوَلاية في التراث الصوفي
Al-Walāyah fī al-Turāth al-Ṣūfī

تأليف: نور الدين المكشر
عدد الصفحات: 462
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2018م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 218
الترقيم الدولي: 1-87-8030-614-978

Author: Nūr al-Dīn al-Mukashshir
Pages: 462
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2018
Edition No.: 1st
Subject Classification: 218
ISBN: 978-614-8030-87-1

الناشــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



الإهداء

إلى روح والديّ تغمّدهما الله برحمته الواسعة.

إلى أبنائي رحمة وغيث وشهد.

إلى كلّ مَن ساعدني في إعداد هذه الأطروحة.

إسداء شكر

إلى الأستاذ توفيق بن عامر أسمى عبارات الودّ والامتنان؛ لما تفضّل به من إشراف على هذا البحث، وما حباني به من موصول الرعاية، وسخاء التوجيه.

تنويه

هذا الكتاب، في الأصل، بحثٌ لنيل شهادة الدكتوراه، وقد نُوقش في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في منوبة، تونس، بتاريخ 26 أيلول/ سبتمبر 2002م، وحصل صاحبه على درجة «مشرف جداً»، وعُدِّلت بعض أجزائه في ضوء ملاحظات أعضاء اللجنة المكوّنة من الأساتذة الأفاضل:

- جمعة شيخة رئيساً.
- توفيق بن عامر مشرفاً.
- وحيد السعفي وفرحات الجعبيري مقرّرين.
- المنصف بن عبد الجليل عضواً.

تصدير

«اعلم أنّ قاعدة وأساس طريقة التصوّف والمعرفة، جملةً، يقوم على الولاية وإثباتها، لأنّ جميع المشايخ -رضي الله عنهم- متّفقون في حكم إثباتها، غير أنّ كلّاً منهم بيّن هذا بعبارة مختلفة».

أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري (ت نحو465هـ/ 1072-1073-1077م)، كشف المحجوب، ترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النّهضة العربية، بيروت، 1980م، ص442-443.

«إنّ حركة التّجديد في الإسلام هي الصّوفيّة، وهم رجال مميّزون يستطيعون، برصيد خاصّ، الدّخول في علاقة مع الله، مكتسبين نفوذاً سحريّاً أبديّاً، وقدرةً على حلّ المشاكل والشّكوك اللاهوتيّة في العقل والوعي».

Gramsci, Antonio, Sur l'Islam, Cahiers de prison - le cahier XXIV pour la nouvelle évolution de l'Islam 'in' le Mensuel, n° 3 - Octobre, pp. 56-57.



المحتوى

المقدّمة

1- منزلة التصوّف في الثقافة العربية الإسلامية وأسباب العزوف عن دراسته:

يندرج مبحث (**الولاية في التراث الصوفي**) ضمن الجهود الفكرية المعنيّة بدراسة أحد مكونات تراثنا، وهو **علم التصوّف**، الذي يُشكّل، في نظرنا، فرعاً مهمّاً من شجرة الفكر العربي الإسلامي منذ نشأته إلى اليوم. ويكتسي هذا العلم الديني بالغ الأهمية لاعتبارات عدّة؛ منها ما يتعلق بآليات إنتاجه، ومنها ما يتصل بطبيعة القضايا الدينية والدنيوية التي خاض فيها.

فعلى الصعيد الأول، يُعدّ التصوف الإسلامي ثمرةَ مقاربة تأويلية مخصوصة للإسلام النصي، وتفاعلاً حيّاً مع الأوضاع التاريخية التي مرّ بها المسلمون، وتلاقحاً خلّاقاً بين الثقافة المحلية والعناصر الأجنبية الوافدة.

أما على المستوى المضموني، فيتميّز التصوّف بغزارة المحاور التي تناولها، وتنوّع القضايا التي عالجها، وكثرة الإشكاليات والمجادلات الواسعة التي أثارها. وحسبنا أن نُشير، في هذا السياق، إلى دور المتصوّفة في طرح قضايا كلامية وفقهية وفلسفية وسياسية واجتماعية حارقة، والمشاركة في معالجتها، وفق رؤية متفرّدة مختلفة عن السائد والمألوف. وهو ما ساهم في تنشيط الجدل بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وفي إضفاء

سمة التنوّع والاختلاف على التراث الفكري الإسلامي، النقلي منه والعقلي والمتخيل[1].

لقد بدا لنا التراث الصوفي، إذاً، إنتاجاً ضخماً متضمّناً عدداً من المسائل الشائكة والمعبرة، ولا سيّما مجموعة الأفكار والتصورات والقيم والقواعد التي أنتجها أهل التصوف الإسلامي بمختلف مشاربهم. ولكن هذا التراث، على الرغم من الأهميّة التي يكتسيها، لم ينلْ حظّه من عناية الباحثين العرب المحدثين والمعاصرين إلا نادراً، ولم يشرع بعض الدارسين في نزع الغشاوة التي كانت تحجب الحقيقة عن الأذهان إلا منذ بضعة عقود فحسب.

ويُعدُّ مبحث **(الولاية الصوفية)** من المباحث المركزية التي تستحق الدرس، والتي قلّما اتجهت إليها جهود الباحثين المعاصرين؛ فمن الناحية الفكرية أدّت نظرية الولاية دوراً مهمّاً على صعيد تاريخ الأفكار والعقليات، وفي عملية تصور المتخيل الصوفي للشخصية الولائية النموذجية، فضلاً عمّا غذّته من جدل ثري بين رموز الفكر الديني الإسلامي عموماً. أمّا على الصعيد العقائدي، فقد كانت قضية الولاية/ الإمامة مسألة مثيرة للجدل بين المتكلمين من كل طائفة، ولا سيّما أهل السنة والشيعة والمتصوّفة، وكانت كل فرقة ترى في زعيمها الديني الممثّل الشرعي الوحيد للحقيقة الدينية وصلاحية النطق بها. ولتبرير أحقية الولي ذهب الشيعة وكثيرٌ من الصوفية إلى القول بعصمته، وزعم أنه يستمدُّ عرفانه مباشرةً من عالم الغيب. وقد بلغ الغلو أوجه باعتناق العديد من العرفانيين عقائدَ تلغي الوسائط بين الله والولي، وتثبت التواصل بينهما بشكل من الأشكال؛ من هذه العقائد الاتحاد والحلول

---

(1) يُعرّف جيلبر ديران المتخيّل بأنه «مجموع الصور والعلاقة بين الصور المكونة لرأس المال المُفكّر فيه لدى الإنسان المدرك لإدراكه».

Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Dunod. Bordas, 10eme éd, Paris, 1984, p. 16.

ووحدة الوجود. وقد ردّ ممثلو الإسلام السنّي هذه المقالات، وعدّوها من البدع والضلالات، ورموا أصحابها بالكفر والإلحاد[1].

وبالإضافة إلى ما أحدثته مقالة الولاية من جدل بين مكوّنات الطيف الديني الإسلامي، فتحت آفاقاً رحبةً أمام الفكر الصوفي للاستسقاء من معين

(1) يبدو أنّ أولى شرارات الخلاف بين فقهاء أهل السنّة والمتصوّفة اندلعت في وقت مبكّر، وذلك في عهد بني أمية، فقد ذكر صاحب الحلية: «عن عمران القصير أنه قال: سألت الحسن (يعني الحسن البصري المتوفى سنة 110هـ) عن شيء، فقلت: إنّ الفقهاء يقولون كذا وكذا، فقال: وهل رأيت فقيهاً بعينك؟ إنّما الفقيه الزّاهد في الدّنيا البصير بدينه المداوم على عبادة ربّه عزّ وجلّ».
الأصفهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء، مصر، 1932م، 2/ 148.
وسيستفحل الخلاف باطّراد بين الطائفتين في العصر العباسي، وقد أشار إلى ذلك كلود كاهن بقوله: «وكان أولو الأمر في العهد العباسي، وكذلك أتباع السنّة الرسمية، لا يميلون كثيراً إلى هؤلاء المتصوّفة الذين استهانوا بالمراتب العليا، ورذلوا الانحطاط الخلقي لدى أفراد الحاشية... لكن الشعب عامةً أجلّ هؤلاء النّاس؛ لأنّهم كانوا يلومون الأغنياء ويصغون إلى شكاوي المعذبين في الأرض».
تاريخ العرب والشّعوب الإسلاميّة، ترجمة بدر الدين قاسم، دار الحقيقة، بيروت، ط3، 1983م، ص268.
ولمزيد الاطلاع على موقف الفقهاء من المتصوّفة يمكن الرّجوع، على سبيل الذّكر، إلى:
ابن تيمية، أحمد:
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشّيطان، المكتب الإسلامي، دمشق، 1382هـ/ 1963م.
- فقه التصوّف، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1993م.
ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت 597هـ/ 1200م):
- تلبيس إبليس، إدارة الطباعة المنيرية، ط2، 1368هـ.
- ذم الهوى، دار الكتب العلمية، ط2، 1413هـ/ 1993م.
ابن عامر، توفيق:
مواقف الفقهاء من الصوفيّة في الفكر الإسلامي، حوليات الجامعة التونسية، العدد 39، 1995م، ص7-63.

الآخر، الديني والفلسفي، واستثماره في تشكيل بناء نظرياتهم، ومن ثمّ الإسهام في تغذية التفاعل الخلاق بين التصوّف الإسلامي والأديان والثقافات الأجنبية.

لا مناصَ من الإشارة إلى أن للولاية الصوفية وجهاً نظرياً وقفاً عملياً، يجسّمان أفضل تجسيم جدلية الديني والسياسي في الفكر الإسلامي، بشتى اتجاهاته، وفي مختلف مراحل تطوّره التاريخي؛ ذلك أن مسألة الولاية لم تكن مجرّد قضية نظرية أو أصل اعتقادي فحسب؛ بل إنّها، بالإضافة إلى ذلك، سرعان ما تطورت لتطول مجالات عملية خطيرة متصلة بشواغل المسلمين العملية، السياسية منها والاجتماعية. إنّ البنيان النظري، الذي أقامه أهل التصوّف لمسألة الولاية والولي، لم يكن غايةً في حدِّ ذاته؛ إذ يبدو أن الرهان الأهمّ لديهم أن يتجسّم المثل الأعلى الولائي في الواقع المعيش، وأن يتحول الحلم إلى حقيقة، حتى لا تظلّ أطروحاتهم في الولاية مجرد حبر على ورق؛ إذ لا خير في علم مجرّدٍ لا ينفع الناس، على رأي الحلّاج. وبالفعل أدّى الأولياء في التاريخ أدواراً دينيةً وسياسيةً واجتماعيةً واقتصاديةً على درجة عالية من الأهمية[1]، وساهموا بقوة في حركة التاريخ الديني والفكري والاجتماعي والسياسي للعالم الإسلامي كلّه.

وحسبنا أن نذكّر، في هذا المقام، بأنّ مسألة الخلافة /الإمامة/ الولاية، في بعدها السياسي العملي، كانت من أهم القضايا التي أقامت الدنيا وشغلت

---

(1) انظر تفاصيل ذلك في: العامري، نللي سلامة، الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لأفريقية في العهد الحفصي، منشورات كلية الآداب في منوبة، السلسلة: تاريخ-المجلد 12، 2001م.
ويقول الراشدي في هذا الشأن: «أفلا ترى أنه لم يزل في كل قطر وعصر أولياء تذلُّ لهم ملوك الزمان ويعاملونهم بالطاعة والإذعان». الراشدي، عمر بن علي، ابتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب الشيخ أبي العباس أحمد بن عروس، مطبعة الدولة التونسية، ط1، 1303هـ، ص264.

المسلمين منذ وفاة الرسول؛ إذ مثّلت محورَ أوّلِ خلافٍ وأشد صراع حدثا بين المسلمين منذ زمن مبكّر.

وقد كشف أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ/ 936م) هذه الحقيقة التاريخية، حين أشار إلى أنّ «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ﷺ اختلافهم في الإمامة»[1].

ومن الثابت أنّ الخلاف على الخلافة والإمامة لم يشتدّ أواره بين أهل السنة والشيعة وحدهم؛ بل كان الصوفية بدورهم طرفاً أساسياً فيه؛ إذ انخرط بعض الأولياء، منذ القرن الثالث للهجرة، بأقلامهم وأعمالهم، في النشاط السياسي، تارةً في صفّ السلطة وطوراً في مواجهتها، وهو ما أثار نقمة الساسة على الصوفية عامةً والأولياء خاصةً؛ لتجاوزهم الخطوط الحمراء بإعلان مطامعهم السياسية، تلك المطامع التي ذهبت برقاب بعضهم، ومن ضمنهم الحلّاج.

وعلى الرغم من خبو جذوة الشخصية الولائية اليوم، مازالت حاضرة في التاريخ وفي الذاكرة، وهي ما فتئت تؤثّر في السلوك العام الديني والاجتماعي، وفي تحقيق ضرب من التوازن النفسي لعدد غير قليل من الفئات الشعبية.

ولكن، على الرغم من أهمية التراث الصوفي، ما زال إقبال الباحثين على دراسته محتشماً، وإن سجّلنا منذ بضع سنوات بعض المبادرات الجادّة في الاهتمام بالدراسات الصوفية. ويُعدُّ هذا العزوف، في تقديرنا، نتيجةً حتميةً لبعض الآراء والمواقف المتحاملة والمتهافتة الصادرة عن قطاعات واسعة من البحّاثة والدارسين الإسلاميين وغيرهم.

أما الموقف الأول، فصادر عن حاملي لواء الاتجاه الوضعي المتيّمين

(1) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، ط2، (د.ت)، 1/ 39.

بالعقل والعقلانية، من غربيين وعرب، مقابل احتقارهم عمل المخيّلة، وفاءً لرأي أستاذهم الفيلسوف الفرنسي ديكارت (1596-1650م) الذي عدّها «سيّدة الخطأ والضلال... ومصدراً للتشويش والخطأ»[1]؛ وهي«ليست من موضوعات الثقافة العالمة، بقدر ما هي قضايا تشغل العامّة في خيالاتها واستهاماتها»[2].

أما العقل، فقد أجلّوه وأعلنوا سيادته وقدرته الهائلة على «أن يضبط المجتمع ويصنع التقدّم»[3]. وقد أفلح الفكر الديني الأصولي وعقلانية النخبة، في الإسلام كما في المسيحية، في حشر المتخيل «داخل دائرة العقائد الخرافية والأدب الشعبي؛ أي ضمن مستوى من الفاعلية الثقافية المتدنّية الخاصّة بالأطفال والجدّات والشعوب المتخلّفة»[4].

وبما أن التصوّف إنتاجٌ متخيلٌ بامتياز، فقد انبرى الوضعيون يهونون من شأنه، ويحطّون من قيمته، ومازال هؤلاء يتجاهلون أن الإنسان متعدّد الأبعاد؛ فهو ليس كائناً عاقلاً فحسب؛ بل هو، كذلك وأساساً، كائن رامز، وهو ما أثبته الاتجاه الأنثروبولوجي في اعترافه بمزايا المتخيّل في مختلف موضوعاته، «ومن ثمّ أضحى المتخيّل، من منظور أنثربولوجي، مكوّناً من مكوّنات الإنسان مطلقاً، وجزءاً من ذاته المنغرسة في التاريخ يسكنه وينهل من نبعه نهلاً»[5].

---

(1) أفاية، محمد نور الدين، المرموز المتخيل نموذج «جيلبير ديران»، الفكر العربي المعاصر، العدد 52-53، أيّار/مايو - حزيران/يونيو 1988م، ص16.

(2) آل سعود، سارة بنت عبد المحسن، نظريات الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام، دار المنار، جدة، ط1، 1992م، ص17.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) أركون، محمد، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987م، ص187.

(5) الجمل، بسام، ليلة القدر في المتخيل الإسلامي، مؤسسة القدموس الثقافية، دمشق، ط1، 2007م، ص5.

ولا شكّ في أنّ الوعي بأهمية المتخيل، والإقبال على دراسته، وفك شفرته، وحل رموزه، من أقوم المسالك في مزيد التعرّف إلى الإنسان في مختلف أبعاده؛ الواعية واللاواعية، الدنيوية والماورائية.

أمّا الموقف الثاني، فتحمله طائفة من الإسلاميين المحافظين والمتشددين، أحياناً عن جهل، وأحياناً عن سابق إضمار وإصرار. ويفتي هؤلاء بتبديع التصوّف وبتكفير أهله دون فرز أو تمييز. والمعلوم أن هذا الموقف ليس سوى رجع الصدى لمواقف القدامى، ولا سيّما الحنابلة وأهل الاعتزال الذين رفضوا التصّوف؛ بل أدانوه، وهاجموا رجاله بكلّ عنف وشراسة، إلى درجة تكفيرهم والإفتاء بقطع رؤوسهم. وفي تاريخنا شواهد حيّة عن محن الصوفية ونكباتهم بسبب مقالاتهم الفكرية والدينية، لعلّ أشدّها عنفاً مقتل الحلّاج، ثم شهاب الدين السهروردي، فتلميذه عين القضاة الهمذاني، لأسباب التبس فيها الديني بالسياسي.

وقد نجم عن هذه النظرة العدائية للتصوّف أن ظلّ معظم الإنتاج الصوفي مهملاً أو مخطوطاً أو منشوراً دون تحقيق، وبقي، إلى حدٍّ ما، حقلاً بِكراً خارج دائرة اشتغال الباحثين والدارسين الأكاديميين، باستثناء بعض الأعمال التي أرّخت للظاهرة بصورة عامة، أو اهتمت ببعض الأعلام دون سواهم، أو خاضت في جوانب جزئية لا تُلبّي انتظارات المتلقي المتعطش إلى مزيد التعرّف إلى رافد مهمٍّ من روافد الفكر الديني الإسلامي.

واللافت للنظر، في هذا الإطار، أنّ المستشرقين كانوا الأسبق في التفطّن إلى ما يشكّله التراث الصوفي من أهمية بالغة ضمن عناصر الثقافة العربية الإسلامية؛ فبادروا بمعالجة هذا الحقل البكر نشراً وتحقيقاً ودراسةً وبحثاً في بعض مسائله وقضاياه[1].

(1) من أشهر المستشرقين الذين صرفوا معظم جهودهم في دراسة التّصوّف، نذكر خاصةً: =

. . . .

= * إدوارد براون (Edward Granville Browne) (1861-1926م)، مستشرق إنجليزي متخصّص في الأدب الفارسي له أثران مهمان في التّصوّف هما:

- (A year amongst the Persians) عام بين الفرس 1893م.
- (Literary History of Persia) التاريخ الأدبي لبلاد فارس 1902م.

انظر ترجمته في: بدوي، عبد الرّحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1984م.

* آرثر آربري (1905-1965م) (Arthur John Arberry): مستشرق إنجليزي برز في التّصوّف الإسلامي والأدب الفارسي، وهو من تلامذة المستشرق نيكلسون. حقّق:

- التّعرّف إلى مذهب التّصوّف للكلاباذي، القاهرة، 1934م.
- الرياضة للحكيم الترمذي، ط القاهرة، 1947م.
- نشر كتاب (المواقف والمخاطبات) للنفري، 1945م.

انظر ترجمته في: بدوي، عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص5-8.

وأيضاً: مجلّة الجمعية الملكية الآسيوية (بالإنجليزية):

- Professor Arthur John Arberry, In J.R.A.S., 1970, n1, pp 96-98.

* إغناتس غولدزيهر: (Ignaz Goldziher) (1850-1921م): مستشرق مجري له اطلاع واسع على مختلف النّواحي الثّقافية في الإسلام، من أهمّ أعماله في التّصوّف: محاضرات في الإسلام، طهيدلبرغ، 1911م.

انظر عنه: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص119-126.

* ألان رينولد نيكلسون (Reynold Alain Nicholson) (1868-1945م): مستشرق إنجليزي يُعدُّ، بعد ماسينيون، أكبر الباحثين في التّصوّف الإسلامي؛ درّس الفارسية والعربيّة في جامعة كمبريدج، له إنتاج غزير في التّصوّف منه:

- تحقيق ونشر تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، جزآن، لندن، 1905-1907م.

ديوان (مثنوي معنوي) للشاعر الفارسي جلال الدين الرومي، 7 مجلّدات، 1925-1940م.

- An Historical Inquiry concerning the origin and development of Sufism. J. R. A. S., 1906, pp. 203-348.
- Asceticism: Encyclopedie of Religions and Ethics, vol. 2, 1909. 2nd. ed, 1930, pp. 99-105.
- Sufism. Ency. Of Rand E. 1921. 2nd, ed. 1934. Vol. 12, p. 10-17. =

ولم يحظَ ميدان التصوّف بعناية الدارسين العرب المحدثين والمعاصرين إلّا في زمن متأخر، وذلك عن طريق بعض الباحثين ممّن تتلمذوا بالخصوص على أعلام الاستشراق[1]. وعلى الرغم من قيمة بعض تلك الجهود وجدّيتها،

=
- The Goal of Mohammedan Mysticism. J.R.A.S. Jan. 1930.
- The idea of personality in Sufism. C.U. Press. 1923.

وقد تولى أبو العلا عفيفي تعريب هذه البحوث في كتاب أسماه: في التّصوّف الإسلامي وتاريخه، لجنة التأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1956م.

انظر التّعريف بنكلسون في:

A.J. Arberry, Reynolds A. Nicholson in: J.R.A.S., 1940, Part 1+II, pp. 91-92.

* هنري كوربان (Henry Corbin) (1903-1978م): مستشرق فرنسي صرف معظم جهوده في الاعتناء بدراسة ابن سينا والسّهروردي وابن عربي، من أهمّ آثاره:

- L'imagination créatrice dans le souffisme d' Ibn Arabi, Paris, 1957.
- En Islam Iranien, Paris, Gallimard, 1975.
- L'archange empourpré, Traduit du persan, et de l'Arabe, Paris, 1976.

انظر ترجمته في:

- Jean Louis vieillard-Baron: Henry Corbin, journal Asiatique, année, 1979, fasc. 3 et 4, pp. 231-237. Paris 1979.

* لويس ماسينيون (Louis Massignon) (1883-1962م): مستشرق فرنسي، عُرف بدراساته في التّصوّف الإسلامي عامةً والحلّاج خاصّةً، زار عدداً من البلدان العربية؛ منها الجزائر والمغرب والقاهرة، فتوطدت صلته بميدان التّصوّف، فوضع فيه عدداً من المؤلّفات منها:

- Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris 1929.
- Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1954.
- La passion de Hallaj, martyr mystique de l'Islam; 4v, Paris, 2 ed, 1975.
- Opéra Minora, 3T, Bierut, 1963.
- Mémorial Massignon, le Caire, Dar Es-Salaam, 1963.

انظر ترجمته في:

- Hommage à Louis Massignon, in: les lettres françaises, N: 952, Nov. 1962.

(1) نذكر في هذا الصدد جهود عثمان يحيى في نشر وتحقيق أهمّ عمل من أعمال الحكيم الترمذي الصوفي (ت 320هـ)، وهو (كتاب ختم الأولياء)، وذلك سنة (1967م)، =

فإنّها ليست في حجم ما يشكله التّصوّف من أهمية؛ فالمسائل التي عُولجت ليست أكثر ولا أهمّ من التي لم تُعالج إلى اليوم.

وحسبنا أن نشير إلى أن «نظرية الولاية الصوفية»، التي تُعدُّ، دون شكّ، المقالة الأبرز في المدونة الصوفية، بمختلف مشاربها وتنوّع أنماطها، لم تُدرّس دراسةً علميةً شاملةً تترصد النظرية لدى كل ألوان الطيف الصوفية، وتتعقّب مختلف الأطوار والتحوّلات التي شهدتها، من التصوف العالم إلى التصوف الطرقي، وتخوض في شتى أبعادها ووظائفها الدينية والروحية، والكلامية، والعرفانية، والاجتماعية. ولا أدلّ على ذلك من أنّ ما يتوافر، اليوم، من أبحاث ودراسات في موضوع الولاية لا يعدو أن يكون، على الرغم من أهميته، أعمالاً جزئية تتعلّق بوجهة نظر متصوّف واحد، أو تنتقي عنصراً محدداً من بين عناصر عدة، أو تتطرّق إلى المسألة على الهامش من مسائل أخرى. والحال تلك، لا يظفر الباحث أو القارئ، اليوم، بدراسة تأليفية جادة لمفهوم الولاية وأنماطها وأبعادها ووظائفها في التراث الصوفي، برافديه النخبوي والشعبي.

2- في دواعي البحث:

إن وعينا بمحورية الولاية الصوفية، ببعديها النظري والعملي، وإدراكنا أنها من قضايا الفكر الإسلامي التي تستحقّ الدرس بوسائل المعرفة الحديثة، من الأسباب التي أغرتنا بالخوض فيها؛ لعلّنا نسهم في تجليتها ورفع اللبس الذي يكتنفها من الأذهان. ولمزيد التوضيح، نُشير إلى أنّ ما حفّزنا على تناول مبحث الولاية دواعٍ أربعة هي:

= وكذلك تحقيقه أهمّ مصنف من مصنّفات ابن عربي (ت 638هـ)، وهو (الفتوحات المكيّة) في أربعة عشر سفراً، وأيضاً جهود أبي العلا عفيفي، سواء من خلال أطروحته بالإنجليزية (فلسفة التّصوّف لدى محيي الدين بن عربي)، كمبريدج، (1938م)؛ أم من خلال عدد من الدّراسات والتّرجمات والتّحقيقات.

- أولاً: إن محورية مقالة الولاية في التراث الصوفي[1]، في مقابل ندرة الدراسات والبحوث التي حظيت بها، مفارقةٌ دفعتنا إلى الخوض في هذه المسألة لعلّنا نحيط، ما أمكن، بمختلف الخيوط المشكّلة لنسيج النظرية بشتى أصنافها وأبعادها ووظائفها.
- ثانياً: الرغبة في الكشف عن طبيعة الفكر الصوفي وهو يشكّل المفاهيم، ويضع النظريات، ويبني العقائد، وفي التعرّف إلى آليات اشتغاله ومرجعياته وطريقته في التأصيل ورهاناته.
- ثالثاً: إن معالجة سؤال الولاية الصوفية مفضيةٌ بالضرورة إلى الانفتاح على مسائل أخرى مجاورة، ومن ثمّ الإبانة عن منجزات أخرى من منتوج الفكر الإسلامي عامّةً، ولا سيّما أن الولاية، نظريةً وعقيدةً، قد نشأت وتبلورت من رحم الجدل الديني والفكري بين الفِرق.
- رابعاً: الرغبة في التعرّف إلى مدى إسهام المؤثرات الأجنبية، الدينية منها والفلسفية، في نشأة مقالة الولاية في العرفانية الإسلامية وفي تطوّرها وتشعّبها، ولا سيّما أنه اتضح من خلال البحث والتقصّي أن بعض الاتجاهات الصوفية قد عوّلت، بدرجات متفاوتة، على المعين الأجنبي الروحي والديني والفلسفي، وعملت على توطينه واستثماره في تشكيل مقالاتها، فأسهمت بذلك في تغذية التصوف الإسلامي بعناصر روحية وفلسفية جديدة.

---

(1) لقد كان اهتمام الصّوفية، في أغلب كتاباتهم وتجاربهم، منصرفاً إلى الولاية إثباتاً وبناءً ورهاناً. وقد أبان الهجويري (465هـ/ نحو 1072-1073-1077م) عن ذلك بقوله: «اعلم أنّ قاعدة وأساس طريقة التّصوّف والمعرفة جملة يقوم على الولاية وإثباتها؛ لأنّ جميع المشايخ -رضي الله عنهم- متفقون في حكم إثباتها غير أنّ كلاً منهم بيّن هذا بعبارة مختلفة».
كشف المحجوب، ترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980م، ص442-443.
ويقول المستشرق نيكلسون في المعنى نفسه: «التصوف مدرسة يتخرّج منها الأولياء».
في: التصوف الإسلامي وتاريخه، (م.س)، ص19.

يُضاف إلى هذه الدواعي أن قضية الولاية تشفّ عن بنية المتخيّل الصوفي ومحتواه ووظيفته، وعن مدى إسهامه في إغناء الفكر العربي الإسلامي وتنويعه وتطويره.

3- في مدارات البحث:

يتشكل هذا البحث من مقدّمة وثلاثة أبواب تتفرّع إلى فصول، وتتفرع الفصول، بدورها، إلى مباحث.

وسنشير في المقدّمة إلى أهمية الموضوع ومبرّرات اختيار الخوض فيه، وأثرنا مختلف الصعوبات المنهجية والمعرفية التي واجهتنا، ونقدنا الدراسات التي تناولت هذا المبحث، الغربية منها والعربية، وقدّمنا وصفاً مستفيضاً للمدوّنة التي عوّلنا عليها، بعد أن صنّفناها بحسب الاتجاهات الصوفية.

وجعلنا الباب الأوّل مدخلاً مفهوميّاً مداره تشكّل مفهوم «الولاية» في النص التأسيسي وفي التصوّف المبكر، إلى حدود القرن الثالث للهجرة. وقد تقصّينا دلالات كلمتي الولاية والولي في الحقل اللغوي، ثمّ تعقّبنا تلك الدلالات في النص القرآني باعتباره المرجع الأساسي لدى مختلف الفرق والمذاهب في بناء مقالاتها وفي تأصيلها. وقد وقفنا في هذا الباب على ما طرأ على تلك الدلالات من تطورات، وتعرّفنا إلى الإرهاصات الأولى لتشكّل نظرية الولاية الصوفية. وقد بدا بنيانها، في هذا الطور، متأرجحاً بين الوفاء للأصول الدينية، ومحاولات بعض الروّاد المتح من معين الأديان والثقافات الأخرى، مثلما سيتضح لاحقاً.

وفي الباب الثاني من مدارات بحثنا نُعنى برصد مختلف مفاهيم الولاية وأهم مقوماتها بعد القرن الثالث للهجرة، وقد بلغت المذاهب الصوفية أوج تبلورها وغاية تشعّبها، واستفحل الخلاف بين المتصوفة وخصومهم من الفقهاء والقضاة والساسة، وتطوّر من مجرد خلاف نظري كلامي إلى عنف دموي؛ بدأ بتصفية الحلّاج (309هـ)، وتواصل، بعد ذلك، بشكل أكثر حدّة وضراوة.

والجدير بالملاحظة في هذا السياق أنّ أهمّ نظريات الولاية الصوفيّة قد تشكّلت واكتملت عناصرها واتّضحت معالمها في ما بين القرنين الثّالث والثّامن للهجرة، وما ظهر بعد ذلك من محاولات تنظيرية لم يكن، في واقع الأمر، سوى رجع الصّدى لما تشكّل من قبل وترسّخ واستقرّ، بالإضافة إلى أنّ جذوة التّنظير قد خبت أمام سطوة مأسسة الولاية، وظهور نمط ولائي «كاريزماتي»[1] سليل التّصوّف الشعبي المتأثر بالظروف التاريخية التي نشأ فيها. ومن خصائص الولي، في هذه المرحلة؛ أي مع بداية القرن السادس للهجرة تقريباً، انفتاحه على المجتمع واندماجه فيه واضطلاعه بالعديد من الأدوار والوظائف الدينية والاجتماعية والاقتصادية الملبية لانتظارات المريدين والفقراء.

أمّا الباب الثالث والأخير، فقد انعقد مضمونه على الأبعاد الوظيفية للولاية لدى أهم الاتجاهات الصوفية، وفيه رصد لشتى الوظائف الدينية والفكرية والاجتماعية والسياسية التي نهضت بها الولاية نظرية وظاهرة.

ومن ضمن مفردات التخطيط خواتم فرعية وخاتمة عامّة؛ تُشير كلّ خاتمة فرعية إلى أهمّ المخرجات الجزئية التي انتهى إليها البحث. أمّا الخاتمة العامّة، فمدارها النتائج الرئيسة، والأسئلة التي أثارها الباحث فاستوفاها، والتي طرحها وبقيت معلّقة تنتظر تضافر جهود الدّارسين اللاحقين لعلّهم يوفّونها حقّها من البحث والتنقيب.

ولا يفوتنا، في هذا المقام، أن ننبه إلى وجود تفاوت في الحجم بين الأبواب والفصول، وهو أمر يتجاوز اختيارات الباحث؛ لأنّه يستجيب

(1) يحدّد ماكس فيبر الكاريزما بأنها «الصفة الخارقة للعادة لشخص يتمتع بقوى أو صفات فوق طبيعية (...) أو، على الأقل، خارجة عن المألوف، منزّهة عن عامة البشر، أو ينظر إليه بوصفه مرسلاً من الله، أو مثالاً يُحتذى، ومن ثمّ، يُنظر إليه كزعيم».

- Max Weber, Economie et société, Plon, Paris, 1971, p. 249.

لمقياس الأهميّة وحجم المادة المعرفية المتوافرة عن كلّ عنصر من عناصر البحث؛ فهل من الطبيعي، مثلاً، أن يتوازن المبحث المخصّص لنظرية الولاية لدى السّهروردي مع نظيره المخصّص لنظريّة الولاية لدى ابن عربي، والحال أنّ اهتمام الثاني بمسألة الولاية، وما خصّها به من مؤلّفات، يفوق عشرات المرّات اهتمام الشيخ الإشراقي بالمسألة ومصنفاته فيها؟

4- في منهج البحث:

إنّ السّعي إلى تعقّب مفهوم الولاية الصّوفية بعمق وشمولية وموضوعية غاية لا تدرك ما لم نتوخَّ منهجاً ينهض على جملة من المصادرات، أولاها الإقبال على الخطاب الصوفي وتدبره واستنطاقه بعمق وروية بغية تفهمه؛ حتى تكون النتائج التي يفضي إليها البحث مدعمة بمستنداتها، وجيهة بأدلتها، لا مجرد إسقاطاتٍ أو رجماً بالغيب.

أما ثاني تلك المصادرات المنهجية، فهي الحرص على التأليف بين العرض والتّحليل والتّعليل والنقد.

أمّا الثالثة، فهي تجنّب الوقوع في أسر رؤية منهجية واحدة خشيةَ أن يكون البحث حبيس زاوية ضيّقة مفردة من زوايا النظر، مقابل الاستئناس بمقاربة تسترفد تخصّصات متعدّدة، وتستلهم زوايا نظر متباينة؛ أنتربولوجية، تاريخية، اجتماعية، نفسية، تراهن على تعقّب مسألة الولاية في التّصوّف الإسلامي، ووصلها بمرجعية أصحابها من جهة، وبالسياق التاريخي الذي أنتجها من جهة ثانية.

وأخيراً، لا يفوتنا تأكيد أنّنا لا ندّعي بهذا العمل إنجازاً غير مسبوق، كما لا يحرجنا الاعتراف بأنّنا لا نعدُّ هذا البحث مرضياً لغرور الباحث. وفي المقابل، نؤكد أنّنا لم ندّخر جهداً في سدّ الثّغرات التي عرضت لنا أثناء العمل، ولم ننحنِ أمام ما واجهنا من صعوبات، ولم نتعامَ عمّا بدا لنا، أحياناً، من نقائص، فكان ديدننا الإخلاص لمراسم البحث العلمي الرّصين، والالتزام بمقتضياته.

5- مبحث الولاية الصوفية في الدراسات الغربية والعربية:

لا مناص من تأكيد ندرة الأبحاث والدراسات المتصلة بمسألة الولاية في المصنّفات الصوفية بمختلف اتجاهاتها؛ وقليلة هي الأعمال التي أفردت مسألة الولاية ببحث مستفيض ومستقلٍّ، ولكن حتى هذه الأعمال كانت جزئية؛ لأنها عالجت المسألة على نطاق متصوّف واحد، أو على مستوى اتجاه صوفي معيّن، أو في فترة تاريخية ورقعة جغرافية محدّدتين[1]. أما معظم تلك الدراسات، فإنها لم تتطرّق إلى الموضوع إلّا على الهامش من مسائل أساسية أخرى.

إنّ السمة الغالبة على صنفي هذه الأبحاث طابعها الجزئي؛ لكونها لم تخض في مفاهيم الولاية وأنماطها ووظائفها لدى مختلف مدارس التصوف الإسلامي؛ فأطروحة عبد الفتاح بركة، على أهميتها، تناولت نظرية الولاية لدى الحكيم الترمذي (ت 320هـ/ 932م) دون غيره. وانصبّت جهود ميشيل شودكوفيتش (Michel Chodkiewicz) على دراسة نظرية الولاية لدى ابن عربي (ت 638هـ/ 1240م) وحده، واكتفى محمد شلبي شتيوي بعرض «نظرية الولاية لدى السلف» دون غيرها من النظريات. أما سائر الأعمال فلم يكن

(1) من أهمّ الأعمال التي تناولت مسألة «الولاية الصوفية» نذكر:
- بركة، عبد الفتاح عبد الله، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، طبعة مجمع البحوث الإسلامية في جزأين، ط1، (د.ت)، ط2، 2002م.
- Michel Chodkiewicz, Le Sceau des saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi, Paris, 1986.
وقد طبع ثانية، سنة 2012م.
- Taoufik Bachrouch, Le Saint et le Prince en Tunisie, F.S.H.S., Tunis 1989.
- العامري، نللي سلامة، الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس، 2001م.
- شتيوي، محمد شلبي، نظرية الولاية عند السلف، مجلّة الشّريعة والدّراسات الإسلامية، العدد7، شعبان 1407هـ - نيسان/ أبريل 1987م.

خوضها في نظرية الولاية غاية في حدّ ذاته، وهو ما يُفسّر تركيزها غالباً على بعد محدّد من أبعاد الولاية دون سائر المضامين؛ فالجابري، مثلاً، اهتم بالمضمون العرفاني للولاية الصوفية، وذلك في إطار بحثه في نظم المعرفة في الثقافة العربية[1]. أما مصطفى الشيبي فإنه عالج المسألة بمناسبة الحديث عن تأثّر التصوّف بالتشيّع[2].

إن السّمة الجزئية هي الصّفة الجامعة لكلّ الأبحاث المتّصلة بالولاية الصّوفيّة. فماذا عن الملاحظات النقدية الخاصّة بكلّ عمل من تلك الأعمال؟

من أول الأعمال المنجزة في هذا الموضوع، أطروحة الأكاديمي المصري عبد الفتاح عبد الله بركة (1932م....) بعنوان (**الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية**) الصادرة في طبعة أولى دون تاريخ، وفي طبعة ثانية في (2002م). لقد استفدنا من هذه الأطروحة، ولا سيّما من بعض الفصول التي تطرّق فيها الباحث إلى أصناف الأولياء ومقومات الولاية الصوفية لدى الترمذي، ولكن عيب هذا البحث يكمن في عدم التعمّق والتحرّي في تعريف الولاية لدى الحكيم، واكتفاء صاحبه بسحب المفهوم الذي وضعه أبو القاسم القشيري (ت 465هـ-1074م) للولاية على أساس أنه يتسق مع مدلول الولاية لدى الحكيم. والحال أنّ الفرق واضح بين الولاية القشيرية ونظيرتها الترمذية.

أمّا بحث الفيلسوف والكاتب الفرنسي ميشيل شودكوفيتش (1929م-....)، وعنوانه (**ختم الأولياء: النبوة والولاية في مذهب ابن عربي**)[3]، فقد نُشر باللسان الفرنسي سنة (1986م)، وأعيد نشره ثانيةً عام (2012م). ويُعدّ

(1) راجع: الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1987م.

(2) راجع: الشيبي، مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر-القاهرة، 1969م.

(3) هذا العمل، في الأصل، أطروحة استغرق إنجازها ربع قرن كما يشير صاحبه، وقد كُتب باللسان الفرنسي، وعنوانه: =

هذا العمل، في نظرنا، أفضل ما كُتب في **الولاية الصوفية** إلى حدّ اليوم؛ فقد استوفى شروط البحوث العلمية الجادة في مستويي المنهج والمضمون، وأحاط بأهم عناصر نظرية الولاية ومقالة **خاتم الأولياء** لدى ابن عربي. ومردّ الإجادة في هذا العمل الصرامة المنهجية القائمة على مقاربة تفهمية نقدية، وتجنّب الباحث مزالق السقوط في النزعة المركزية الأوربية، وقد وقع فيها عدد من الباحثين الغربيين. أما السبب الآخر فهو سعة إلمام الباحث بالمدونة الصوفية عموماً، وبمؤلفات ابن عربي خصوصاً، وبالإسلام رسالةً وتاريخاً.

ولكن عيب هذه الدراسة أنها أغفلت مقوماً أساسياً من مقومات الولاية عند ابن عربي وهو الجانب المعرفي، الذي يشكّل، في رأينا، جوهر مذهب الولاية لديه.

أفدنا من هذا الكتاب، ولا سيّما الفصول:

- الثاني: من يراك يراني.
- الثالث: دائرة الولاية.
- الثامن: الأختام الثلاثة.

أما العمل الثالث فهو المقال المطوّل الذي عرض فيه د. شتيوي (**نظرية الولاية عند السلف**). لم تكن الأفكار الواردة في هذا المقال سوى رجع الصّدى لصوت ابن تيمية، فهي سليلة رؤية سلفية واضحة قائمة على ثنائية النقض والإبرام؛ نقضٌ لسائر النظريات المخالفة للمنظور السني، ورميٌ لأصحابها بالانحراف الديني والمروق عن النهج الإسلامي، وإبرامٌ لنظرية

= Le sceau des saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi, Ed., Gallimard, Paris, 1986.

وقد أُعيد نشره سنة 2012م.

وتولّى شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب (1946م-...) تعريبه من الطبعة الإنجليزية، وقد أسقط من العنوان الأصلي جزأه الأول ربّما لأسباب عقائدية. انظر: الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، دار القبة الزرقاء، ط1، 1998م.

الولاية السلفية التي وضعها أحمد بن تيمية، فجاءت هذه المقالة مثالاً واضحاً للكتابات المغرقة في الانفعال، والمتهافتة في النتائج، والرافضة لكل اختلاف أو تنوّع.

ومن الأبحاث، التي لامست مسألة الولاية من بعض النواحي، أطروحة توفيق البشروش بالفرنسية[1]؛ فقد أفادنا القسم الأوّل منها وعنوانه:

المجتمع المرابطي (société Maraboutique)، ولا سيّما العنصر الثاني: التجربة الولائية (L'expérience Walaique)؛ والعنصر الثالث: وظائف اجتماعية وشذوذ نفسي: الأعمال (Fonctions sociales et anomalies psychiques: les œuvres) (ص75-185).

وأفدنا أيضاً بعض الإفادة من أطروحة زهير بن يوسف[2]، على الرغم من طابعها التوثيقي. ويُعدُّ الباب الثالث (تراجم أعلام المدونة المنقبية: عرض وتحليل) (ص274-466)، أوثق الأبواب صلة بموضوع بحثنا، ولا سيّما أن الباحث اهتم فيه بشخصية الولي صالحاً أو عارفاً أو قطباً؛ فسعى إلى «التقاط صورها وتبيُّن دلالاتها انطلاقاً من تتبّع تضاريس العلاقة بين الولي وكلّ من السلطة الدينية والسلطة السياسية وسلطة المجتمع، وتراوحها بين التناقض والانسجام»[3].

ومن الدراسات التي عالجت هذا الموضوع كتاب (**الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي**)، وقد صدر سنة (2001م)[4].

---

(1) Taoufik Bachrouch, Le Saint et le Prince en Tunisie, F.S.H.S., Tunis 1989.

(2) ابن يوسف، زهير، الصوفية بإفريقية من خلال المدوّنة المنقبية 555هـ/ 1160م - 700هـ/ 1301م، السنة الجامعية 1998-1999م، بحث مرقون، مكتبة كلية الآداب في منوبة.

(3) المرجع نفسه، 1/ 27.

(4) العامري، نللي سلامة، الولاية والمجتمع، (م.س).

هذه الأطروحة من البحوث الجيدة في مجالها المقيّد بالزمان وبالمكان، وهي ليست دراسة نظرية في مفاهيم الولاية؛ بل عمل تاريخي يُعنى بمؤسسة الولاية وبمختلف الأدوار التي اضطلعت بها في العهد الحفصي. وقد أفدنا من البابين الثالث والرابع (ص263-346) لصلتهما خاصةً بالولاية الصوفية الطرقية.

أما المعاجم، التي مهدت لنا عدداً من الصعوبات، فأهمها (**المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**)[1] للباحثة اللبنانية سعاد الحكيم، و(**اصطلاحات الصوفية**) لابن عربي، و(**التعريفات**) للجرجاني. ويُعدُّ المعجم الأوّل أهمّها، وهو عمل مفيد بكلّ المقاييس، نظراً إلى أن صاحبته قد تناولت بالشرح والتفسير معظم المصطلحات الصوفية المتداولة في تصانيف ابن عربي، ولم تكتفِ الباحثة بمجرد الشرح؛ بل دعمت ذلك بنصوص شواهد استمدّتها من مدوّنة ابن عربي، إضافةً إلى أنها بيّنت تطوّر دلالات المصطلح قبل ابن عربي؛ فبيّنت دلالة المصطلح في النصوص الدينية، ثم في الخطاب الصوفي قبل ابن عربي، وأخيراً توسّعت الدارسة في بيان حدودها الدلالية مع ابن عربي. وقد أمدت القرّاء والباحثين بعدد من المراجع المهمّة، التي من شأنها أن تُساعد على مزيد التوسُّع والتعمُّق في الإحاطة بمداليل المعجم الصوفي.

وعلى الرغم من توافر بعض المعاجم المهمّة، فإن المهتمين بشؤون التصوّف، اليوم، في أشدّ الحاجة إلى المزيد من المعاجم المتخصّصة، التي من شأنها أن تفكَّ طلاسم المصطلح الصوفي، حتى تيسر، ولو نسبياً، للقرّاء والباحثين سُبل كشف ما احتجب من المعاني والدلالات الملتبسة. وقد أدركنا مدى الصعوبة التي تواجه القارئ والباحث معاً في فك شفرة العبارة الصوفية، وهو ما أدركه الصوفيون أنفسهم، فوضعوا شروحاً ومعاجم لمصطلحاتهم[2].

---

(1) الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنّشر، بيروت، 1981م.

(2) من هؤلاء، مثلاً:

- القشيري، أبو القاسم، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الخير، ط2، 1995م. =

6- في مدونة البحث: عرض وتقويم

حريٌّ بنا أن نشير، بداية، إلى أن وضع المدونة، أي مدوّنة، عامل حاسم في مسيرة أي باحث؛ فقد يكون وضعها ميسّراً للبحث، وقد يكون معسّراً له، وأكاد أجزم أن حالة المدوّنة لم تكن في الوضع الذي يهوّن علينا متاعب البحث ومشاقّه.

في غضون إنجازنا هذا العمل تكوّنت لنا فكرة تكاد تكون شاملة عن الحالة المادية والمنهجية والمعرفية للمدوّنة، وقد شكّلت تلك الحالة، في حقيقة الأمر، بعضاً من الصعوبات التي واجهتنا، فبذلنا من الجهد ما أفضى إلى الحدّ من تأثيرها حيناً، وتجاوزها بالكامل حيناً آخر.

إنّ أول مظهر من مظاهر الصعوبة وفرة العناوين المؤهلة مبدئياً لتشكّل مادة مصدرية، ولا سيّما أنّ طبيعة الموضوع التأليفية تفرض على الباحث الاطّلاع بروّية وتدبُّر وتأنٍّ على معظم المصنّفات الصوفية، المخطوط منها والمنشور، المحقّق وغير المحقّق. ولم يكن متاحاً لنا أن نتغاضى عن بعضها مادام موضوع الأطروحة يستوجب الإلمام بمفهوم الولاية وبوظائفها لدى سائر المدارس والاتجاهات الصوفية، وأيُّ إلغاء أو تهميش لتراث اتجاهٍ صوفيٍّ ما تترتّب عليه، بالضرورة، نتائج لا تليق برهانات البحث، ولا تفي بالعهد الذي قطعه الباحث مع نفسه ومع القرّاء. فكان لزاماً علينا أن نجوب التراث الصوفي طولاً وعرضاً؛ أي أن نطّلع على آلاف الصفحات في ظرف زمني قصير، وهو ما مثّل واحدة من أكبر العقبات العملية التي واجهتنا.

أمّا الصعوبة العملية الثانية، فهي أن العديد من العناوين المهمّة ما زالت مخطوطة، وبعضها نُشر دون تحقيق، وبعضها لم نصل إليه إلا بعد عناء كبير.

= - ابن عربي، محيي الدين، كتاب اصطلاح الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، دار الكتب العلمية، 2007م.

- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1991م.

أمّا غير المحقّق، مخطوطاً كان أو منشوراً، فإنّ التعويل عليه مُوقعٌ في مزالق الفهم والتحليل والتأويل، ولاسّيما أنّ الخطاب الصوفي معقود غالباً على الرمز والإشارة؛ لذا توخينا الحذر، كلَّ الحذر، في التعامل مع هذا الضرب من النصوص المصادر.

أمّا من الناحية المنهجيّة، فإن أكبر عقبة واجهتنا هي الفوضى العارمة التي تسم الكتابات الصوفية في مسألة الولاية، فهي قضية مشتتة هنا وهناك، بلا تبويب ولا تنظيم. ومن ثمّ، إن تلك الكتابات لا تيسّر للباحث مهمّة الوصول إلى مقاصدها القصوى؛ لأنها لا تنقل المعرفة في إطار من التنضيد والترتيب، وكثيراً ما تذهب غزارة المادة وكثافتها بصرامة المنهج ووضوحه. وقد مثلت هذه النزعة الموسوعية عقبةً كأداء لم يكن من الهيّن تجاوزها إلّا بعد إهدار كثير من الوقت في الاطّلاع الشامل والدقيق على تآليف ضخمة، لعلّنا نظفر منها بإشارة عابرة تنير سبيلنا في تحقيق مرادنا. وقد نقضي، أحياناً، أوقاتاً مضنيةً في تصفح مصنّفٍ ضخم لا نفوز منه إلّا بصيد زهيد.

أما الخاصية المنهجية الثانية، التي مثلت بدورها عقبةً، فتتمثل في أن معظم المصنفات الصوفية، ولاسيّما الفلسفية منها، قد توخى فيها أصحابها خطاباً موغلاً في غريب الرمز ودقيق الإشارة، الأمر الذي عسّر مهمتنا في بلوغ مقاصدها وتفهّم معانيها. وأمام هذا الوضع كان تعويلنا، أحياناً، على بعض النصوص الثواني التي تصدّت لشرح بعض تلك النصوص التأسيسية[1]، ولكن لم يكن حالنا أفضل، ناهيك أن شروحاً عدّة تحتاج

---

(1) إنّ معظم مؤلّفات السّهروردي وابن عربي قد تعرّضت لعمليات شرح عديدة من القدامى والمحدثين، وهو ما يؤكّد صعوبة النفاذ إلى مقاصد المؤلّف دون الاستعانة ببعض وسائل الإيضاح، ولا سيّما الشّروح والمعاجم المتخصّصة، بيد أن معظم ما اطلعنا عليه من شروح لم نظفر من ورائه بطائل؛ جرّاء ركوب الشّارحين النّصوص الأمهات لتمرير وجهات نظرهم، ما أدّى إلى توافر شروح عدّة لا جامع بينها سوى الاختلاف، على الرغم من انعقادها على نصٍّ أمٍّ موحّدٍ.

بدورها إلى الشرح والتوضيح؛ لأنها أشكلت من حيث أرادت أن توضّح. فضلاً عن أن عملية الشرح ليست عملية «بريئة» تستهدف فك مغالق النّص الأمّ؛ بل غالباً ما تكون منفذاً إلى تضمين الشروح أهواء الشارح وميولاته.

هذه إذاً حال المدوّنة بصورة مجملة، وما نجم عنها من صعاب، ويتعيّن علينا الآن أن نعرض عناوينها بالتفصيل بحسب الاتّجاهات الصّوفيّة الكبرى.

6-1- مدونة التصوّف المبكّر:

أ- أبو يزيد البسطامي: (ت 261هـ/ 874م):

عولنا في بحثنا على أقواله في غرض الولاية المبثوثة في أمات المصنّفات الصوفيّة. وقد نشر له الباحث عبد الرحمن بدوي مجموعة من أقواله وأخباره عن مخطوط عنوانه (**النور من كلمات أبي طيفور**)، وذلك ضمن كتاب (**شطحات الصوفية**)[1]، ونُسب تأليف هذا الكتاب للسهلجي[2]. وقد صدرت أعماله الكاملة سنة (2004م)[3].

ب- الحسين بن منصور الحلّاج (ت 309هـ/ 922م):

عرض الحسين بن منصور الحلّاج نظريته في «المتألّه» في بعض مؤلّفاته

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976م. وبملحقه: النور من كلمات أبي طيفور للسهلجي، ص50-186.

(2) مؤلّف كتاب (النور من كلمات أبي طيفور) غير معروف بالدقّة والتفصيل اللازمين. وقد أشار بدوي، محقّق الكتاب، إلى ذلك بقوله: «... أمّا مؤلّفه فمجهول، وكان مجهولاً حتى في عهد حاجي خليفة (المتوفّى سنة 1068هـ/ 1657م) بدليل صمته عن ذكر اسم المؤلّف. فلعلّه مؤلف مجهول جمع الأخبار المتناثرة عن أبي يزيد البسطامي، ولكن يوجد في مخطوط (خلاصة الحقائق للفريابي، ج2، ص392) في مدينة آرل (Arles) في فرنسا، ما يدلّ على نسبة هذا الكتاب إلى السهلجي كما نبهنا إلى ذلك أستاذنا ماسينيون». شطحات الصوفية، المرجع نفسه.

(3) عباس، قاسم محمد، أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة، ويليها كتاب تأويل الشطح، دار المدار، ط1، 2004م.

وأخباره، التي ذُكرت في مواضع شتى، ثمّ جُمّعت في كتب. ومن أهمّ الآثار التي عوّلنا عليها في تبيّن فكرة الولاية لدى الحلّاج نذكر:

(الديوان)[1] و**(الطواسين)**[2] و**(أخبار الحلّاج)**[3] و**(الأعمال الكاملة)**[4].

ت- الحكيم الترمذي (ت 320هـ/ 932م):

إن أهمّ مصنفات الترمذي في «الولاية» -لا شكّ- كتاب **(ختم الأولياء)**[5]، فهو يتضمّن عدّة فصول مدارها الولاية الصوفية، وهي من الفصل الخامس إلى الفصل السابع والعشرين، ص(327-433). وقد تعرّض فيها إلى مسائل أساسية أهمّها:

- أصناف الأولياء.
- علم الأولياء.
- خاتم الأولياء.
- العلاقة بين الولاية والنّبوة.

وعوّلنا كذلك على كتاب **(نوادر الأصول)**[6]، وقد عرض فيه وجهة نظره في طبيعة علم الأولياء ومصدره ومضامينه.

6-2- مدونة التصوّف السني:

عوّلنا في هذا البحث على مصنّفات أعلام التصوّف السنّي وهم:

---

(1) الحلاج، الديوان، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 1997م.

(2) كتاب الطّواسين، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 1997م.

(3) ماسينيون، أخبار الحلاج، ط3، 1975م.

(4) عباس، قاسم محمد، الحلاج: الأعمال الكاملة، مكتبة الإسكندرية، ط1، 2002م.

(5) الحكيم الترمذي، كتاب ختم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، بيروت، 1967م.

(6) الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، إستانبول، 1293هـ

أ- أبو نصر السراج الطوسي (ت 378هـ/ 988م):

• **كتاب اللّمع**[1]:

أهمّ الأبواب في هذا الكتاب هي: **(كتاب الأحوال والمقامات)** ص(65-104)، وفيه شرح وتفصيل لمقامات المتصوّفة وأحوالهم من بداية الطريق إلى نهايته.

- **(كتاب إثبات الآيات والكرامات)** ص(390-408)، وفيه تركيز على نقاط الاختلاف بين المعجزة والكرامة.
- **(كتاب البيان عن المشكلات)** ص(409-453).

تكمن فائدة هذا القسم من المصنّف في توضيح بعض المصطلحات الصوفية من وجهة نظر أهل السنّة.

- **(كتاب تفسير الشطحيّات والكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم)** ص(453-486).

هذا الكتاب دفاع عن بعض العقائد الصوفية السنيّة ونقض للمقامات المخالفة، ولا سيّما مقالة الحلول، وإسقاط التكاليف، والمماهاة بين الولاية والنبوّة، والفناء الحسّي.

ب- أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي (ت 380هـ/ 990م):

• **كتاب التعرّف لمذهب أهل التّصوف**[2]:

أصلح أبواب هذا المصنف الباب السادس والعشرون **(قولهم في كرامات الأولياء)** ص(44- 51). ولكن لا جديد يُذكر في ما يخص كرامات الأولياء قياساً إلى ما قاله الطوسي؛ والجديد لديه تفريقه بين نوعين من

---

(1) الطوسي، أبو نصر السرّاج، كتاب اللّمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، طبعة دار الكتب الحديثة، مصر، ومكتبة المثنّى، بغداد، 1960م.

(2) الكلاباذي، كتاب التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994م.

الولاية: الولاية العامّة (= ولاية الإيمان) والولاية الخاصة (= الولاية الصوفية).

ت- أبو القاسم القشيري (ت 465هـ/ 1074م):

• الرسالة القشيرية[1]:

تُعدّ هذه الرسالة أهمّ نصّ صوفي سنّي في موضوعنا؛ فقد أفردت «الولاية» بعديد الفصول؛ أهمّها الفصل الثاني (شرح المقامات أو مدارج أرباب السلوك) ص(89-355).

تضمّن الفصل المذكور أعلاه تعريفاً واضحاً دقيقاً لاسم «الولي»، وذكراً لبعض مقوّمات الولاية. وفي الرسالة فصول أخرى مفيدة، ولا سيّما الفصل الأوّل (مصطلحات الصوفية) ص(51-88)، وفيه شرح مستفيض لمعظم المصطلحات الصوفية السنيّة.

أمّا الفصل الثالث (الأحوال والكرامات) ص(351-359)، فلم يأتِ فيه بجديد؛ إذ كان حديثه رجع الصّدى لما استقرّ في الوجدان الصوفي السنّي.

إنّ فائدة مدوّنة التصوّف السنّي لا تكمن في كشفها عن مفهوم الولاية السنيّة فحسب؛ بل في ما تعرضه، أيضاً، من مادة ثرية تخصّ مفهوم الولاية في مرحلة النشأة، وذلك من خلال ما تورده من أقوال وأخبار وسير روّاد التصوّف، من أمثال: إبراهيم بن أدهم (ت 162هـ/ 777م)، ومعروف الكرخي (ت 200هـ/ 815م)، والحارث المحاسبي (ت 243هـ/ 857م)، وأبي يزيد البسطامي (ت 261هـ/ 874م)، وأبي القاسم الجنيد (ت 297هـ/ 910م).

(1) القشيري، أبو القاسم، الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف، تحقيق معروف زريّق وعلي عبد الحميد، دار الخير، بيروت، ط2، 1995م.

ث- أبو حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م):

إنّ نظرية الولاية أو «المقرّب» لدى الغزالي مبثوثة في عدد مهمّ من تآليفه، التي يمكن ترتيبها بحسب الأهمية كما يرد:

- **المقصد الأسنى[1]:**

وفيه مراوحة بين الهدم والبناء. اشتمل على هدم كلّ عقائد الاتصال بين العبد والمعبود، مثل عقيدة الاتحاد والحلول والمماثلة والوصول. أمّا البناء، فتمثل في وضع الغزالي نظرية في الولاية الصوفية السنيّة هي نظرية «المقرّب» المستوحاة من النص التأسيسي.

- **المنقذ من الضلال[2]:**

في هذا الكتاب رسم الغزالي تجربته الصوفية، وبيّن طبيعة العلم الكشفي، وذكر المهمّة المركزية المنوطة بعهدة الأولياء أو المقربين وهي الإصلاح الديني والأخلاقي.

- **إحياء علوم الدّين[3]:**

توجد في هذا الأثر بعض الأبواب التي يمكن الاستئناس بها لإضاءة بعض النقاط، منها:

- بيان الفرق بين الإلهام والتعلّم، والفرق بين طريق الصوفية في استكشاف الحق وطريق النظار (ج3، ص18-20).
- بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوّف في اكتساب المعرفة لا من طريق التّعلّم ولا من الطّريق المعتاد (3/ 26-32).
- كتاب الرياضة (3/ 48-98).

---

(1) الغزالي، أبو حامد، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، حقّقه وقدّم له فضله شحادة، دار المشرق، بيروت، 1971م.

(2) المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، ط10، 1981م.

(3) إحياء علوم الدّين، دار إحياء التّراث العربي، (د.ت)، ج4 وملحق.

• **تهافت الفلاسفة[1]:**

استفدنا من المسألة السابعة عشرة: في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات أو السببية (ص189-199).

دافع أبو حامد في هذه المسألة عن الكرامة بصفتها فعلاً خارقاً للمألوف، وذلك بأن أبطل، بطريقته، الأس النظري الذي يحتجُّ به الفلاسفة في نفي كرامات الأولياء، وهو قانون السببية، كما رسم الحدود بين المعجزات والكرامات رفعاً للّبس.

6-3- مدوّنة التصوّف الفلسفي:

أ- شهاب الدين يحيى السهروردي (ت 586هـ/ 1191م):

يُعدُّ كتاب (**حكمة الإشراق**)[2]، وبدرجة أقل (**هياكل النور**)[3]، أهمّ مؤلفين اعتمدنا عليهما في التعرّف إلى إشراقية السهروردي، وعلى نظريته في «الباحث المتألّه»؛ ففي (حكمة الإشراق) حديث في معنى «التألّه» وصفات المتألّهين وعلمهم ووظائفهم. وفي هياكل النور إشارات إلى مصادر تفكيره وإلى مقامات العارفين.

ب- محيي الدين بن عربي (ت 638هـ/ 1240م):

ترك لنا ابن عربي تراثاً صوفياً ضخماً قلّ أن يدانيه فيه أحد من صوفية الإسلام[4]، ومن ثمّ إنّ عملية اختيار الأصلح لبحثنا كان صعباً إلى أبعد الحدود، ناهيك عن أنّنا كنا مطالبين بالاطلاع على العشرات من تلك

---

(1) تهافت الفلاسفة، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1994م.

(2) السهروردي، حكمة الإشراق، تحقيق هنري كوربان، طبعة إيران، 1952م.

(3) السّهروردي، هياكل النور، نشر محمد علي أبي ريان، مصر، 1957م.

(4) أحصى عثمان يحيى في أطروحته (846) مؤلّفاً لابن عربي ما بين كتاب يبلغ مئات الصفحات ورسائل صغيرة لا تتجاوز بعض الورقات. راجع:
O.Y., Histoire et classification des œuvres d'Ibn Arabi, Damas, 1964.

المؤلفات، بغيةَ انتخاب الأفضل والأصلح لبحثنا. وبعد الغربلة استقرّ الرّأي على النصوص الآتية مرتّبة بحسب الأهمية:

• **الفتوحات المكيّة**[1]:

- الباب الرابع عشر: في معرفة أسرار الأنبياء.
- الباب الخامس عشر: في معرفة الأنفاس ومعرفة أقطابها.
- الباب الثالث والعشرون: في معرفة الأقطاب المصونين وأسرار صونهم.
- الباب الثالث والسبعون: في معرفة عدد ما يحصل من الأسرار للمشاهد.

يُعدُّ هذا الباب الأوثق صلة بمسألة الولاية، ولا سيّما أنّه تطرّق إلى معظم مقومات الولاية الصوفية، فضلاً عن تضمّنه أجوبة ابن عربي عن أسئلة الحكيم التّرمذي في مسائل متّصلة بموضوع بحثنا[2].

- الباب الخامس والخمسون: في معرفة مقام النبوّة وأسرارها.
- الباب الثاني عشر وثلاثمئة: في معرفة منزل كيفية نزول الوحي على قلوب الأولياء.

• **فصوص الحكم**[3]:

يتألف هذا الكتاب من مقدّمة وسبعة وعشرين فصّاً يرجع كلّ فصٍّ فيها إلى نبيٍّ من الأنبياء؛ من آدم إلى محمد، دون أن يكون ترتيب الفصوص موازياً للتوالي التاريخي لظهور الأنبياء؛ فالفصّ المخصّص لعيسى يسبق الفصّ المخصّص لسليمان، على الرغم من أنّ الأوّل متأخّر عن الثاني. فائدة «الفصوص» تكمن في رسم بنية الولاية الصوفية ومعرفة أصناف الأولياء،

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، تحقيق عثمان يحيى، المكتبة العربية، مصر، 1972م.
(2) انظر هذه الأسئلة وأجوبتها في (كتاب ختم الأولياء) للحكيم الترمذي، ص143-325.
(3) فصوص الحكم، شرح وتحقيق محمود محمود الغراب، دمشق، 1985م.
فصوص الحكم، شرحه وحقّقه أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).

وذلك من خلال الأنماط الروحية التي يبرزها كلّ فصّ. ومن وجوه الإفادة أيضاً تبيّن العلاقة بين الولاية والنبوّة ونظرية وحدة الوجود. وفي الكتاب إشارة (وهي الوحيدة) إلى «خاتم الأولاد» وهو صنف من أصناف الأولياء.

- **رسالة الأنوار**[1]:

تكمن أهمية هذا الأثر في القسم المتعلّق بمعارج الأولياء والفرق بينها وبين معارج الأنبياء، وكذلك في الحديث عن أصناف الأولياء وعن مهامهم.

- **الولاية والنبوّة**[2]:

في هذه الرسالة، التي تُعدّ من المؤلفات البكر في مسألة الولاية، عرضٌ لأهمّ آرائه في مذهب الولاية، ومنها:

- استمرار الوحي عن طريق الأولياء.
- الأولياء ورثة الأنبياء.

- **عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب**[3]:

أشار ابن عربي في هذا المصنّف إلى خاتم الأولياء بصنفيه؛ العام والخاص، ولكن ليس بالدقة والتفصيل اللذين نجدهما لاحقاً في (**الفتوحات المكيّة**).

- **الاصطلاحات**[4]:

يتضمن هذا الملحق شرحاً لمئة وتسعة وثمانين مصطلحاً ممّا تواطأ عليه

(1) رسالة الأنوار، شرح الجيلي، دمشق، 1929م.

(2) الولاية والنّبوة عند محيي الدين بن عربي، تحقيق ودراسة حامد طاهر، مجلّة البلاغة المقارنة (ألف)، العدد 5، ربيع 1985م، ص7-38. وقد أعيد نشرها في مجلّة (عيون المعاصرة) المغربية، العدد 3، 1986م، ص11-42.

(3) ابن عربي، عنقاء مغرب، مكتبة صبيح، مصر، 1954م.

(4) الاصطلاحات، ملحق بكتاب (التعريفات) للشريف الجرجاني، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1991م، ط1، ص271-284.

أهل التصوّف. وعلى الرغم من الطابع الموجز لهذا الأثر، فإنّه مفيد في بحثنا؛ إذ ساعدنا في فهم عديد المصطلحات الصوفية المستعصية.

6-4- مدوّنة التصوف الطرقي:

لقد استقرّ الرأي على أن نرسم صورة الولي في التصوّف الطرقي الذي أخذ في الانتشار منذ القرن الخامس من الهجرة، وقد اخترنا شخصية أحمد بن عروس (ت 868هـ/ 1436م) ليكون الأنموذج الذي ننطلق منه لرسم صورة الولي الطرقي. ولتحقيق هذه الغاية لم نجد أفضل من كتاب (**ابتسام الغروس**)[1] لعمر بن علي الراشدي (ت 757هـ/ 1356م)، وهو أثر ينتمي إلى ما يُسمّى الأدب المنقبي، وقد جمع فيه صاحبه مئتي منقبة تتعلق كلها بسيرة ابن عروس النموذجية. وبالتعويل على هذه المناقب أمكننا تبيّن صورة الأنموذج الولائي في المتخيّل الصوفي الطرقي.

6-5- مدونة التصوف السنّي السّلفي:

اعتمدنا في هذا المبحث على مؤلفات الشيخ **ابن تيميّة (ت 728هـ/ 1328م)** وأهمّها على الإطلاق:

- **(رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان)**[2]:

وفي هذه الرسالة ميّز ابن تيمية بين ولاية الرّحمن وولاية الشيطان، ونقض الأفكار الصوفية «المنحرفة» عن الشريعة الإسلامية، ولكنّه لم يسلم من التأثير الصوفي، فانتهى إلى وضع نظرية في الولاية الصوفية، ملبيةً لمسلماته العقدية والفقهية واللوكية.

---

(1) الراشدي، عمر بن علي، ابتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب الشيخ أبي العباس أحمد بن عروس، مطبعة الدولة التونسية، ط1، 1303هـ.

(2) رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ضمن فقه التّصوّف، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1993م.

• **مجموع الفتاوى[1]:**

إنّ الجزء الثاني وعنوانه (كتاب الربوبية)، والجزء الحادي عشر وعنوانه (كتاب التصوّف)، هما الأصلح بالنسبة إلى موضوع بحثنا، لما تضمناه من مسائل ذات صلة بالولي والولاية؛ ففي الجزء الثاني نجد ابن تيمية يسهب في ردّ مختلف العقائد الصوفية الاتصالية، ولا سيّما الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، ويرمي أصحابها بالكفر والإلحاد. وهو لا يكتفي بمجرّد النقض؛ بل يستميت في الدّفاع عن عقيدة التوحيد التي يعتنقها.

وفي الجزء الحادي عشر هدم لنظريات الولاية الاتصالية، وبناء لنظرية ولاية سنيّة سلفية، وذلك في عديد الفصول منها:

- قاعدة في المعجزات والكرامات (ص311-362).
- فصل: تكلّم طائفة من الصوفية في خاتم الأولياء وعظّموا أمره (ص363-373).
- فصل: تكلم الحكيم الترمذي في كتاب ختم الولاية بكلام مردود فقال (ص373-377).
- فصل: سئل قوم داوموا على الرياضة فرأوا أنهم قد تجوهروا وسقط عنهم الأمر والنهي (ص401-433).
- فصل: سئل عن الحديث المروي في الأبدال (ص433-445).

6-6- مدونة التشيّع ذي النزعة الصوفية:

توجد بحوث عدّة أشارت إلى تأثر الولاية الصوفية بالإمامة الشيعية تأثراً قد يبلغ درجة التماهي. وقد آلينا على أنفسنا أن نبحث في نظرية الولاية في التشيّع المتصوّف أو ذي النزعة الصوفية، حتّى نتبين معالم هذه النظرية ومدى استقائها من المعين الصوفي.

---

(1) مجموع الفتاوى، 12ج، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن بلقاسم، مكتبة المعارف، الرباط/المغرب، (د.ت).

لم تتوافر لنا في هذا الفصل من البحث نصوص متعددة نختار منها الأصلح، فكان الاعتماد على كتاب (**نصّ النصوص**)[1] لحيدر الآملي (ت. بعد 794هـ/ 1392م).

عرض الآملي في هذا المخطوط وجهة نظره في النبوّة والرسالة والولاية وختم الأولياء، محاولاً التأليف بين العقائد الشيعية التي يتبنّاها والعقائد الصوفية التي تأثّر بها عن طريق أستاذه ابن عربي.

بالإضافة إلى هذه المدوّنة الموسّعة، استثمرنا كتب التراجم، على الرغم من أنّنا اكتفينا في غضون البحث بالإشارة إلى تاريخ وفاة الأعلام، وقد نذكر تاريخ الولادة متى كان معلوماً، وقلّما عرّفنا تعريفاً واسعاً بعلَم من الأعلام، اللّهم إلّا إذا كان في التعريف إضاءة لفكرة أو رفع للبس.

ومن كتب التراجم التي اعتمدنا عليها نذكر:

طبقات الصوفية[2] **وحلية الأولياء**[3] **وتاريخ بغداد**[4] **وطبقات الأولياء**[5].

---

(1) الآملي، حيدر، كتاب نصّ النّصوص، مخطوط، مكتبة مجلس الأمّة، طهران، ملحق رقم 19 أ/ د91 -/ ب92.

وقد بذلنا ما بوسعنا لتوفير نسخة مصوّرة من «المخطوط» ولكن دون جدوى. وقد أسعفنا الدكتور عثمان يحيى؛ إذ انتخب جملة «نصوص غير منشورة متعلّقة بالنّبوّة والولاية والتّوحيد وشمائل الأولياء ومقامات العارفين ابتداءً من القرن الأوّل من الهجرة حتى القرن التّاسع منها»، وألحقها بكتاب «ختم الأولياء» للتّرمذي (ص443-515)، ومن هذه النّصوص سبع صفحات من كتاب (نص النّصوص) وهي من ص500 إلى 506.

(2) السلمي، أبو عبد الرحمن (ت 412هـ)، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1986م.

(3) الأصفهاني، أبو نعيم (ت 430هـ)، حلية الأولياء، مصر، 1932م.

(4) البغدادي، الخطيب (ت 463هـ)، تاريخ بغداد، 24 ج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.

(5) ابن الملقّن، سراج الدين، (723هـ/ 804هـ)، طبقات الأولياء، حقّقه وخرّجه نور الدين شريبة، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط2، 1986م.

إنّ ميزة هذه المصنّفات تكمن في عدم اكتفائها بالترجمة لأعلام التصوّف؛ بل غالباً ما تورد نتفاً من أقوالهم في مسائل صوفية عديدة منها مسألة الولاية، ما ساعدنا على مزيد الإحاطة بالمسألة قيد الدرس.

ومن المصادر الأساسية، التي عولنا عليها في إنجاز هذه الأطروحة، القرآن ومجامع الحديث النبوي المتداولة عند مختلف الفرق.





الباب الأول

الولاية في التصوّف المبكّر
إلى نهاية القرن الثالث من الهجرة



الفصل الأوّل

مفهوم الولاية في اللّغة وفي القرآن

1- الولاية لغةً:

إنّ اللغة، بلا منازع، هي الإطار المرجعي للفكر العربي؛ فهو غالباً ما يعوّل عليها في بناء مفاهيمه ووضع نظريّاته؛ لذا لا مناص من ترصّد مدلول «الولاية» في الحقل اللغوي قبل الخوض في ما شهده مدلول هذه الوحدة المعجمية من انزياح[1] داخل حقول معرفية أخرى، منها القرآن والمدوّنة التّفسيرية، حيث لحظنا تحوّلاً دلالياً ارتقى باللفظ من المستوى المعجمي العام إلى المستوى الاصطلاحي الخاص[2]. في خصوص السّياق اللغوي،

---

(1) الانزياح: مصطلح يعني التّجاوز، وقد كان البلاغيون العرب القدامى يستخدمون عبارة «العدول» للإشارة إلى المدلول نفسه. ومن الناحية العلمية يرى الأسلوبيون أنّه كلّما تصرّف مستعمل اللّغة في هياكل دلالتها أو أشكال تراكيبها بما يخرج عن المألوف انتقل كلامه من السّمة الإخبارية إلى السّمة الإنشائية.

(2) نحاول في هذا المدخل الاستئناس بالمنهج الزماني لاستجلاء تطوّر مفهوم مادة «ولي». والزمانية في اللسانيات هي المنهج الذي تدرس به ظاهرة لغوية ما عبر تطورها التاريخي؛ لذلك اصطلح بعضهم على هذا المفهوم بعبارة التّطوريّة.
ولكن الغاية التي ننشد تصطدم بعقبة أساسية تتمثّل في غياب معجم تاريخي عربي يرصد نشأة الألفاظ وتطوّرها، مثل ما هو موجود في الثّقافات الغربيّة.

نحاول تقصّي مفهوم مادة (و. ل. ي) من خلال بعض المعاجم الممثلة لحقب تاريخية متعاقبة، بغية الظفر بما يتّصل بهذه العلامة اللّسانية[1] من مداليل مستقرّة، وما قد يكون طرأ عليها من تحوّلات بمرور الزّمن.

إنّ هذه المحطة اللّغوية لثمرة اقتناع بما تنصّ عليه اللسانيات من استحالة التعرّف إلى معاني الكلمات، إن لم ننزلها داخل النّظام المعجمي، وهي نابعة أيضاً ممّا يقرّره علم المصطلح من أن المصطلحات لا تتخلّص كليّاً من دلالتها كوحدات لسانيّة[2].

وتحقيقاً لهذه المقاصد نستجلي مفهوم مادة «ولي» من خلال (**كتاب العين**) بصفته أوّل معجم عربي، ثمّ نتقصّى معانيها من خلال (**الجمهرة**) و(**معجم مقاييس اللّغة**)، ونختم بـ (**لسان العرب**) باعتباره موسوعة لغويّة وعلامة بارزة من علامات نضج المعجمية في الثّقافة العربية الإسلامية.

لقد فسّر الفراهيدي (ت 170هـ/ 786م) مادة «ولي» فقال: «ولي: الولاية مصدر الموالاة، والولاية مصدر الوالي، والولاء مصدر المولى، والموالي: بنو العم، والمولى: المعتق والحليف والولي. والولي: ولي النعم، والمولاة: اتّخاذ المولى، والموالاة هي: أن يوالي بين رميتين أو فعلين في الأشياء كلّها»[3].

---

(1) يعرف الأستاذ عبد السلام المسدّي العلامة اللّسانية قائلاً: «العلامة اللّسانية مفهوم مركّب من مظهر حسي فيزيائي تدركه العين ويدركه السّماع ملفوظاً، ويُسمّى الدّال (Le Signifiant)، ومظهر مجرّد هو المتصوّر الذّهني الذي يدلّنا عليه ذلك الدال، والذي لحصوله نقول: إنّنا «فهمنا» الدّال، ويُسمّى هذا المظهر المدلول (Le signifié). أمّا العملية التي يقترن عليها الدال بالمدلول في أذهاننا فهي التي تُسمّى الدلالة». الأسلوبية والأساليب، الدار العربية للكتاب، ط3، (د.ت)، ص153.

(2) يقول عثمان بن طالب في هذا الصدد: «... فالمصطلح لا يتخلص كليّاً من دلالته كوحدة لسانية». تأسيس القضية الاصطلاحية، تأليف جماعي، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدّراسات، تونس، 1989م، ص96.

(3) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1408هـ/ 1988م، ج8/ 365.

ينصّ الخليل على أن الولي رديف المولى، ويرى الولاية مرادفة للموالاة، ويشير إلى أنّ معنى الولاية هو الولاء المتبادل بين طرفين أو أكثر. ومن شأن مفهوم الولاية أن يحدّد مفهوم الولي؛ ذلك أنّ كلّ طرف من أطراف الولاية يُسمّى وليّاً أو مولى. ويدلّ غالباً على القرب والقرابة الدمويّة والاجتماعيّة، فهو القريب، وهو السيّد، وهو العبد، وهو الحليف، وهو النّصير والصديق.

ولا شكّ في أنّ هذه المعاني المعجميّة تطال مجالات أسريّة واجتماعية وسياسيّة، وتبدو مشدودة إلى الواقع العربي القبلي قبل ظهور الإسلام، وإلى ما كان يطبع العلاقات القائمة من عصبية قبلية وتوتّر بين القبائل وتناحر وتطاحن. وهو واقع يقتضي، بالضرورة، عقد الأحلاف للتّعاون والتّناصر ومجابهة ما قد يهدّد كيان الفرد وقبيلته من أخطار[1]، فضلاً عن إحالة تلك المعاني إلى نظام الاسترقاق وقد استشرى في المجتمع القبلي، وظلّ قائماً بعد ظهور الإسلام، على الرغم من سعي الدين الجديد إلى الحدّ من انتشاره.

وخلال القرن الثّالث للهجرة/ التاسع للميلاد، تعرّض ابن دريد (ت 321هـ/ 933م) إلى تحديد معاني مادة «ولي»، فأشار إلى أن: «الولي خلاف العدو، والولاية (بكسر الواو) الإمرة»[2].

يميّز ابن دريد بين الولاية بالكسر والولاية بالفتح، وهو ما يُمثّل إضافة بالنّسبة إلى من سبقه. بيد أنّه يكتفي بتعريف الأولى تعريفاً بالخلف أو بالنقيض، في حين يسكت عن تعريف الثانية؛ لأنّ القارئ يستطيع أن يدرك

(1) قال الإمام شمس الدين السرخسي، مشيراً إلى طبيعة العلاقات القبلية: «لقد كانت للعرب في الجاهلية أسباب للتّناحر منها القرابة، ومنها الولاء، ومنها الحلف، ومنها مماحلة العدو، وقد بقي ذلك إلى زمن رسول الله». المبسوط، ط دار المعارف، بيروت، 1406هـ/ 1986م، ج7/ 125.

(2) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، في ثلاثة مجلدات، دار العلم للملايين، ط1، 1987م، 1/ 188.

معناها من خلال معنى الولي، فيكون المعنى المعجمي للولاية، حينئذٍ، «هو خلاف العداوة»؛ أي الصداقة.

يتّضح من خلال (الجمهرة) أنّ الولي يعني الصديق والحليف والنّصير والقريب، كما يتّضح أيضاً أنّ للولاية بُعداً سياسيّاً هو السّلطة والتّدبير، وبُعداً اجتماعياً هو النّصرة والقرابة.

ومن الواضح أنّ ابن دريد قد كرّر المعاني ذاتها التي كان الفراهيدي قد أقرّها، ولكنّه توسّع في تلك المعاني؛ إذ ضمّنها بعداً اجتماعياً سياسياً أشمل، ما يعني أن المدلول قد تطوّر بتطوّر المجتمع الإسلامي.

وفي القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد، ضبط ابن فارس (ت 395هـ/ 1004م) معاني الولاية، فقال بشأنها: «الواو واللام والياء أصل صحيح يدلّ على القرب، من ذلك الوَلْيُ: القرب، يقال: تباعد بعد وَلْيٍ، أي قربٍ»[1].

هكذا نتبيّن أنّ القرب معنى راسخ وثابت من معاني هذه المادة، وهو أثير الدّلالات؛ إذ قد يكون بمعنى القرابة الدموية، وقد يكون بمعنى الصّداقة والتناصر، فكلّ ولاية تتضمّن شكلاً من أشكال القرب.

أمّا ابن منظور فقد أفرد ثماني صفحات كاملة لشرح مادة «ولي»[2]؛ فاستهلّ تعريفه بالقول: «وليّ في أسماء الله تعالى، الوليّ: هو النّاصر، وقيل: المتولي لأمور العالم القائم بها»[3].

إنّ (اللّسان) يصرّح أنّ «الولي»، بصفته اسماً من أسماء الله، يُشير إلى معنيين أساسيين هما الناصر من جهة، وصاحب التّدبير والسّلطان من جهة أخرى.

---

(1) ابن فارس، أبو الحسن أحمد، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1402هـ/ 1981م، ص689.

(2) ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط1، 1988م، 15/ 400-407.

(3) المرجع نفسه، ص400- 401.

وتأسيساً على هذا التعريف، يُفسّر ابن منظور لفظة «الولاية»، فيشير بدءاً إلى ما استقرّ من تفرقة وتمييز، في المبنى والمعنى، بين الولاية بالفتح والولاية بالكسر؛ إذ الأولى مصدر وتعني النّصرة، والثانية اسم يشير إلى الإمرة والسّلطان. فقد قال: «يقرأ ولايتهم وولايتهم، بفتح الواو وكسرها، فمن فتحها جعلها من النّصرة والنّسب، قال والولاية بمنزلة الإمارة مكسورة ليفصل بين المعنيين»[1].

ولئن أورد ابن منظور معاني أخرى تتّصل بمادّة «ولي»، كولي اليتيم وولي النكاح وولي العتق، فإنّه جعل المعنى الأوّل أصلاً وباقي المعاني فروعاً. وهذا يعني بالضرورة أنّ تلك المادة اللّغويّة قد شهدت انزياحاً واضحاً تجسّد بالخصوص في طبيعة المفهوم. لقد كانت مفاهيم الولي والولاية متّصلة أساساً بطبيعة العلاقات القبلية وما تقتضيه من تناصر أو تصارع ومن موالاة أو معاداة، وبنظام الاسترقاق بما هو طاعة وولاء من العبد ونصرة وحماية من السيّد. بيد أنّ **(لسان العرب)** كشف أن اللفظة قد تشبّعت بمضامين جديدة هي أساساً مضامين دينية، على حساب ما كان لها من مداليل في المجتمع القبلي قبل الإسلام حين كانت ظاهرة العبودية مستفحلة. فقد انزاحت «الولاية» من كونها عقداً عرفياً بين أفراد القبيلة حيناً وبين الأسياد والعبيد حيناً آخر، إلى قرب روحي بين الله والإنسان المؤمن. وهكذا تطوّر مفهوم الولاية من الولاء للسيّد أو للعشيرة أو للقبيلة إلى الولاء للعقيدة.

وقد تشربت العبارة هذا المفهوم من النصّ التأسيسي برافديه القرآن والحديث النبويّ، وستتّضح هذه الحقيقة بعد تقصّي مفهوم الولاية داخل النصّ القرآني.

2- الولاية في القرآن:

إنّ ضبط مفهوم الولاية يستوجب استنطاق النصّ القرآني، ولا سيّما

---

(1) المرجع نفسه، ص401.

الآيات التي تتضمّن كلمة «ولي» أو «ولاية». ولتحقيق هذا الغرض أقمنا جدولاً بيانياً إحصائياً لعدد الآيات القرآنية التي تضمّنت أحد ألفاظ الشّجرة المشتقّة من الجذر (و.ل.ي)؛ لعلّه ينير السّبيل في تحديد مفهوم الولاية وأشكالها وخصائصها في القرآن.

الصيغة المسندة	المسند إليه	العدد	الآية الشّواهد: الآية	رقمها ونوعها	السّورة	رقمها
الوالي	الله	52 مرّة منها هذه الآيات	﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾.	11 مدنية	الرّعد	13
الولي			﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِأَعۡدَآئِكُمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيّٗا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرٗا﴾.	196 مكية	الأعراف	7
الولاية			﴿هُنَالِكَ ٱلۡوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلۡحَقِّۚ هُوَ خَيۡرٞ ثَوَابٗا وَخَيۡرٌ عُقۡبٗا﴾.	44 مكية	الكهف	18
المولى			﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ﴾.	78 مدنية	الحج	22
يَتَوَلّى			﴿إِنَّ وَلِـِّۧيَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَۖ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ .	196 مكية	الأعراف	7
ولي			﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾.	55 مدنية	المائدة	5
ولـــي أولياء	-الشيطان -أولياء الشيطان -الكفار -اليهود -النّصارى	36 مرّة منها هذه الآيات	﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلۡيَوۡمَ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾.	63 مكية	النحل	16
			﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَوۡلِيَآءَ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾.	76 مدنية	النّساء	4
			﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ﴾.	257 مدنية	البقرة	2
			﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ﴾.	1 مدنية	الممتحنة	60
أولياء	-أولياء الله -المؤمنون -المتّقون -صالح المؤمنين -المهاجرون		﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾.	62 مكية	يونس	10
			﴿إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾.	34 مكية	الأنفال	8
			﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖ﴾.	71 مدنية	التوبة	9
			﴿وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖ﴾.	72 مدنية	الأنفال	8
الموالي	-أولياء الأمر	12 مرّة منها هذه الآيات	﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِ﴾.	33 مدنية	الإسراء	17
ولي			﴿وَلِكُلّٖ جَعَلۡنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ﴾	33 مدنية	النّساء	4

إنّ استقراء هذه النصوص أفضى إلى استخلاص جملة من النتائج أهمّها :

أوّلاً : الحضور القوي لمحور الولاية عبر مختلف فترات نزول الوحي، فقد تواترت كلمات: ولي، ولاية، أولياء، مولى، يتولّى، ثماني عشرة مرّة في سور مدنية، واثنتين وعشرين مرّة في سور مكيّة. وهو ما يشي بأنّ موضوع الولاية ثابت من ثوابت القرآن على امتداد فترة نزوله. وقد اختلفت دلالات لفظ الولاية في الآيات المكيّة عنها في الآيات المدنية؛ إذ تعلّقت، في الأولى، بالدّعوة إلى التّوحيد وتمتين الصّلة وتقريب الشّقة بين العبد وربّه، والعمل على تقويض عقيدة الشّرك. أمّا الآيات المدنية، فقد اتّصل مضمون الولاية فيها بالعلاقات بين المؤمنين وبدعوتهم إلى التّقارب والتّعاون والتّناصر على أساس المرجعية الدينيّة الإسلامية. إن الوضع التاريخي قد اقتضى أن يضطلع القرآن في العهد المكي (612-622م) بالدّعوة، ولا سيّما إلى عقيدة التّوحيد وإلى مواجهة سائر العقائد، في حين تميّزت سور العهد المدني (1هـ/ 622م-10هـ/ 632م) بالتّوق إلى ملاءمة مختلف أوجه حياة المسلمين الفردية والاجتماعية للإرادة الإلهية، كما جاء بها الدين الجديد، وهذا ما يُفسّر، إلى حدٍّ بعيد، اهتمام السّور المكيّة المتزايد بمسألة الولاية بصفتها جوهر النزاع بين عقيدتي الشّرك والتّوحيد.

ثانياً : يوجد قطبان يتنازعان الولاية هما الله رمز التّوحيد، والشّيطان رمز الشّرك. وينشأ عن ذلك تنازع آخر بين الخير والشّرّ، بين السّعادة والشّقاء؛ إنّ ولاية التّوحيد تعني الخير، وتضمن السّعادة والنجاة في الدنيا والآخرة، أمّا ولاية الشّرك فهي نقيضها بالتّمام، إنّها تحيل إلى الشّرّ، وتفضي إلى الشّقاء والجحيم.

ثالثاً : إنّ العائلة اللّفظية القائمة من حول الجذر (و.ل.ي) قد أُسنِدت إلى مجموعة من الأطراف هي الله والشيطان والمؤمنون والكافرون...

وردت عبارة «وليّ» صفة من صفات الله ما يناهز الخمسين مرّة، فماذا تعني ولاية الله في النص القرآني؟

إنّ لهذا اللّفظ في الخطاب القرآني مدلولين أساسيين هما النّاصر والمتصرّف في العالم، وكلاهما يحيل إلى الفاعلية الإلهية؛ أي صفة الربوبية.

ويتجلّى مفهوم النّصرة واضحاً من خلال السّياقين الأصغر والأكبر[1] للفظَي «ولي» و«مولى» الرديفين في القرآن؛ فقد وردا مقترنين بعبارة «نصير» في اثنين وعشرين موضعاً[2].

وتتّصل بمفهوم النّصرة مفاهيم مجاورة منها القرب والمحبّة والحفظ والمؤازرة والشّفاعة[3]، ولكن هذه النّصرة الإلهية لا تخصّ سوى من آمن بالله، وأذعن لأوامره ونواهيه، واتّبع الرّسول بصفته همزة الوصل بين الحقّ والخلق.

أمّا الولي بمعنى المتصرّف في العالم فواضح جليّ من خلال إسناد فعل «تولّى» إلى الله وحده دون غيره، وهو إعلان بألّا مدبّر لشؤون الكون سواه[4].

ثمّ إنّ هذا الفعل قد ورد في صيغة المضارع المرفوع، ما يشي بدوام هذا التّصرّف وامتداده زماناً ومكاناً.

---

(1) يُطلق لفظ «السّياق الأصغر» (Le Micro contexte) على الجوار المباشر للّفظ، قبله أو بعده، ويقابله لفظ «السّياق الأكبر» (Le Macro contexte)، وهو الذي يتنزل فيه اللّفظ بعد الجوار المباشر، كالجملة والفقرة أو الخطاب جملة». المسدّي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، ص175.

(2) من الآيات الممثلة لهذا المعنى نذكر:
- ﴿وَمَا لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [التّوبة: 74].
- ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البَقَرَة: 107].
- ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَآئِكُمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا﴾ [النِّسَاء: 45].
- ﴿وَٱلظَّٰلِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [الشّورىٰ: 8].

(3) ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [السَّجدَة: 4].
﴿وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُۥ ۚ وَهُوَ ٱلْوَلِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [الشّورىٰ: 28].

(4) ﴿إِنَّ وَلِـِّۧيَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ ۖ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأعرَاف: 196].

ويترسّخ معنى الولاية المطلقة التي يحتلّها الفاعل الأوّل بجملة من القرائن اللّغويّة التي تجلّت في الخطاب القرآني؛ فالله قد استحوذ على العدد الأكبر من أسماء الوليّ والولاية، فضلاً عن احتكاره كلّ الصيغ اللّغويّة المستخدمة في هذا المقام، فهو «الولي» و«المولى» و«الوالي» و«يتولّى».

وممّا يدعم اختصاص الله بالولاية المطلقة ورود لفظة «ولي» أو «ولاية» معرفة كلّما أُطلقت عليه، فضلاً عن تواتر أسلوب الحصر في معظم الآيات التي اتّصف فيها الفاعل الأوّل بإحدى الصفتين مثلما يتّضح في الجدول الآتي:

الآية	رقمها	السّورة	رقمها
﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾	257	البقرة	2
﴿وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾	68	آل عمران	3
﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾	55	المائدة	5
﴿أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْغَٰفِرِينَ﴾	155	الأعراف	7
﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ﴾	41	سبأ	34
﴿لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾	127	الأنعام	6
﴿إِنَّ وَلِـِّۧىَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾	196	الأعراف	7
﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾	71	التّوبة	9
﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾	62	يونس	10
﴿نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾	31	فصّلت	41
﴿إِنْ أَوْلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُتَّقُونَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾	34	الأنفال	8
﴿وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَىٰكُمْ نِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾	40	الأنفال	8
﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾	78	الحجّ	22
﴿بَلِ ٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ وَهُوَ خَيْرُ ٱلنَّٰصِرِينَ﴾	150	آل عمران	3
﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا﴾	51	التّوبة	9
﴿وَٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾	02	التّحريم	66
﴿ثُمَّ رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾	62	الأنعام	6

نخلص، ممّا تقدّم، إلى أنّ الخطاب القرآني يرشح بمدلولين أساسيين لشجرة مشتقات الجذر (و.ل.ي) هما النّصرة والتّصرّف. وقد استهدف ذلك الخطاب تحقيق غاية مركزية هي ترسيخ الولاية العليا التي يحتلّها الله، وذلك من خلال تكثيف الحضور الكمّي له بصفته وليّاً [1]؛ أي ناصراً ومتصرّفاً.

أمّا في ما يتّصل بالفاعل الوسيط (= الرّسول) فإنّ صفة «ولي» لم تُسند إليه مطلقاً، وسيستثمر بعض رموز التصوّف التشارك بين الله ونخبة المتصوّفة في صفة «الوليّ» في القول بأفضلية الوليّ على النبيّ.

أمّا المستوى الثّاني من الولاية، فيتّصل بالفاعلين الاجتماعيين، ويمكن أن نصطلح عليه استناداً إلى النصّ الموحى بالزوج: أولياء الله - أولياء الشّيطان. وقد أُسندت إليهم الولاية أكثر من ستّين مرّة موزّعة كما يأتي:

أولياء الشّيطان	36 مرّة
أولياء الله	13 مرّة
أولياء الأمر في الإرث والنّكاح والرّق	12 مرّة

ويكشف القرآن عن علاقة مواجهة وتصادم بين أولياء الشّيطان وأولياء الله.

لقد رسّخ الخطاب القرآني فكرة الانقسام والقطيعة بين الله والشّيطان في مضمون الولاية، وذلك بأن أُطلقت تسمية الأولياء على المؤمنين ثلاث عشرة مرّة، في حين أطلقها على غير المؤمنين ستّاً وثلاثين مرّة، مثلما يبيّن الجدول أعلاه.

---

(1) من آليات الخطاب القرآني استثمار نسبة اطراد لفظٍ ما لترسيخ فكرة أو عقيدة؛ من ذلك مثلاً الحضور المهيمن للفظة «الجلالة»؛ إذ تكرّرت مفردةً معرّفةً (3662) مرّة. ومن أهمّ دلالات تلك الآلية تأكيد مبدأ السّيادة العليا لله وحده. وهذا الرّقم الكبير لم تدانِه أيّة لفظة أخرى من ألفاظ القرآن، ناهيك عن أنّ لفظة «إنسان» لم تُذكر سوى (65) مرّة.

وقد ورد ذكر أولياء الله بصيغ مختلفة؛ فهم المؤمنون[1]، وهم صالح المؤمنين[2]، وهم المتّقون، وهم المهاجرون[3]، وتعدّدت كذلك أسماء أولياء الشّرك؛ فهم أولياء الشّيطان[4]، وهم أولياء الطّاغوت[5]، وهم المشركون، وهم أهل الكتاب من اليهود والنّصارى[6].

وقد تبلورت القطيعة بين صنفي الأولياء من خلال علامات لغوية مختلفة، فقد استثمر الخطاب القرآني رصيداً من المتضادات اللّغوية لتأكيد معنى القطيعة وترسيخه؛ من ذلك استخدامه وحدات معجمية دالة على الإيمان والطاعة والخضوع والنّصرة والقرب والمحبة والنجاة، كلّما تعلّق المقال بأولياء الله؛ في حين يتكثّف سجلّ العصيان والكفر والعداوة والطغيان والظّلم والخسران وسوء المصير، حين يتعلّق المقال بأولياء الشّيطان.

فماذا تعني ولاية الإيمان؟

إنّ مفهوم الولاية بين المؤمنين هو نصرة بعضهم بعضاً، وتعاونهم وتآزرهم وتكاتفهم[7]، حتى تستقيم شؤونهم دينياً ودنيوياً، وبذلك يسود

---

(1) ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التّوبَة: 71].

(2) ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التّحريم: 4].

(3) ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟﴾ [الأنفَال: 72].

(4) ﴿إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعرَاف: 27].

(5) ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ﴾ [البَقَرَة: 257].

(6) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [المَائدة: 51].

(7) من الآيات السّائرة في هذا المعنى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبَة: 71].
من الواضح أنّ هذه الآية تصف المؤمنين بكون بعضهم أولياء بعض، وإذا كان الأصل في لفظ الولاية القرب والنصرة والصّداقة والتّعاون، تبين أن ولاية المؤمنين في ما بينهم تعني عدم معاداة بعضهم، كما تعني التّعاون بينهم والتّناصح والتّكافل.

الأمن والأمان بينهم؛ وبهذا المعنى تكون الولاية بمثابة العقد الاجتماعي الذي يوثق الرّوابط بين أفراد الأمّة النّاشئة.

واللافت للنّظر أنّ الخطاب القرآني يربط عضوياً بين الولاية الدينيّة والولاية الدنيوية، فتكون ولاية التّوحيد، وفق المنظور القرآني، بمثابة الدّائرة ذات النّصفين. أمّا النّصف الأوّل فهو مستواها الرّوحي، وهو بمثابة عقد عمودي بين الله والإنسان، وتفاعل إيجابي بين الطرفين يتطلّب من الإنسان العلم والعمل، ومن الله الرّعاية والحفظ والنّصرة. أمّا النّصف الثّاني، فهو مستواها الزمني الأفقي، وهو روابط وثيقة تشدّ المؤمنين بعضهم إلى بعض كالبناء المرصوص.

وإذا كانت الدّائرة لا تكتمل إلا بضمّ نصفيها، فكذلك الولاية لا تتحقّق تحقّقاً تامّاً إلا بتوافر بعديها العمودي والأفقي معاً[1].

إن للولاية الإلهية بعدين متلازمين؛ الأول عمودي إيماني، والثاني أفقي اجتماعي ينهض على التعاون والتناصر والتعايش بين مكوّنات الرابطة الولائية. وبما أنّ الولاية، وفق هذا المعنى، عهد وميثاق بين الله وأوليائه من جهة، وبين أولياء الله من جهة ثانية، فقد اتّسم الخطاب القرآني، في هذا المقام، بالتّرغيب والرّغبة في الاستقطاب؛ إذ كان يلحُّ في أغلب آيات غرض الولاية على ما ينتظر أولياء التّوحيد من نصرة ونجاة وحفظ في الدّنيا، وفوز بالجنة في الآخرة.

ولا شكّ في أنّ هذا الأسلوب يهدف إلى استقطاب المزيد من الأنصار والأتباع لاعتناق الدين الجديد وبناء المجتمع الوليد.

(1) إنّ الآية السّابقة تعزّز التّرابط العضوي المتين بين المستوى العمودي والمستوى الأفقي لولاية التّوحيد بما تشير إليه من ميثاق يصل الإنسان بالله من جهة، ويشدّ المؤمنين بعضهم إلى بعض من جهة أخرى، على أن المستوى الثّاني سليل الأوّل وثمرة من ثمراته.

إنّ الولاية، بهذا المحتوى، شكل من أشكال القرب من الله الذي يتمّ بوساطة الطّاعة والخضوع. وينعكس هذا القرب الرّوحي في أخلاق الفرد وسلوكه وعلاقاته؛ فبقدر ما يكون المؤمن قريباً من الله، يكون أقرب إلى الكمال الإلهي المطلق. وهكذا تكون الولاية في القرآن مقاماً دينياً واجتماعياً عليّاً يناله المؤمنون الموحّدون المتشبثون بالإسلام عقيدةً وعباداتٍ ومعاملات.

وقد تعرّض الخطاب القرآني أيضاً إلى صنف آخر من الولاية يمكن اعتباره ضديد الصنف الأوّل، وهو ولاية الشّرك أو ولاية الشّيطان[1].

فما المقصود بهذه الولاية؟

يتعيّن علينا الانطلاق، أوّلاً، من المعاني المعجمية للدّوال المشتقّة من الجذر (ش.ط.ن)، ثمّ نصل تلك المعاني بمفهوم الشّيطان في الأديان، ومن ثمّ يمكننا تبيّن مفهوم الولاية الشّيطانيّة في القرآن.

جاء في (لسان العرب) ما يأتي:

- «شطن عنه: بَعُدَ.
- أشْطَنَهُ: أبعده.
- شطنه: خالفه عن وجهه ونيّته.
- الشّاطن: البعيد عن الحق.
- الشّاطن: الخبيث.
- الشّطن: الحبل الطويل الشّديد.

---

(1) إنّ أغلب الآيات الواردة في محور ولاية الشّرك قد أُسندت فيها صفة الولي إلى الشيطان أو إلى أتباعه، ومن ذلك الآيات الآتية:
- ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَوۡلِيَآءَ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النِّسَاء: 76].
- ﴿وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيۡطَٰنَ وَلِيّٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدۡ خَسِرَ خُسۡرَانٗا مُّبِينٗا﴾ [النِّسَاء: 119].
- ﴿إِنَّا جَعَلۡنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأعرَاف: 27].

- الشّيطان: الحيّة.
- تشيْطَن: فعل فِعْلَ الشّياطين»[1].

يتّضح، من خلال ما سبق، أنّ معنى «البعد» غالب على مادة «شطن» كما يتّضح أيضاً أنّ لهذا البعد مستويات عدّة؛ فهو مكاني، وهو روحي أخلاقي يتمثّل في التّمرّد والعصيان ومجانبة الحقّ، وهو، أيضاً، سلوكي يتجسّد في القيام بأعمال فاسدة وضيعة تتنافى تماماً مع السّلوك الصالح القويم.

نستنتج أنّ الشّيطان، في اللّغة، هو البعيد عن الحقّ والصّواب في أخلاقه وقيمه وسلوكه وسيرته. وهكذا تكون اللّغة العربية قد نقلت صورة للشّيطان سلبية مستقبحة، وهي الصّورة التي كانت -لا شك- شائعةً عند العرب في الجاهليّة.

وقد أعاد النصّ القرآني إنتاج هذه الصّورة السّلبيّة متّفقاً في ذلك مع سائر الأديان السّماويّة التي سبقته؛ فصورة الشّيطان أو إبليس مرتبطة في اليهودية والمسيحيّة بالتّمرّد والغواية والعصيان وفعل الشرّ[2].

---

(1) ابن منظور، المرجع نفسه، ج7/ 120- 121.

(2) جاء في العهد القديم: «وكان ذات يوم أن جاء بنو الله ليمثلوا أمام الربّ، وجاء الشّيطان أيضاً في وسطهم. فقال الربّ للشّيطان: «من أين جئت؟». فأجاب الشّيطان الرّب وقال: «من الجولان في الأرض ومن التّمشّي فيها». فقال الربُّ للشّيطان: «هل جعلت قلبك على عبدي أيوب؟ لأنّ ليس مثله في الأرض رجل كامل ومستقيم، يتّقي الله ويحيد عن الشرّ». فأجاب الشّيطان الربّ وقال: «هل مجّاناً يتّقي أيّوب الله؟ ألست أنّك سيّجت حوله وحول بيته وحول كلّ ما له من كلّ ناحية؟ باركت أعمال يديه فانتشرت مواشيه في الأرض، ولكن ابسط يدك الآن، ومسّ كلّ ما له، فإنّه في وجهك يجدّف عليك». قال الربّ للشّيطان: «هو ذا كلّما له في يدك، وإنّما إليه لا تمدّ يدك». ثمّ خرج الشّيطان من أمام وجه الربّ». (أيّوب، الإصحاح: 1).
وفي العهد الجديد أسفار عدّة تثبت الحضور السّلبي لإبليس أو الشّيطان في المسيحية منها: «فقال لهم يسوع: لو كان الله أباكم لكنتم تحبونني، لأنّي خرجت من قبل الله وأتيت. لأنّي لم آتِ من نفسي؛ بل ذاك أرسلني. لماذا لا تفهمون كلامي؟ لأنّكم لا تقدرون أن تسمعوا قولي، أنتم من أب هو إبليس وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا. =

لقد وردت لفظة شيطان في القرآن سبعين مرّة.

وبتدبّر سياقي اللّفظة الأصغر والأكبر تتّضح صورة الشّيطان في القرآن مشكّلة من خطوط رئيسة هي:

- معاداة الله والمؤمنين.
- عصيان الله والتّمرّد على أوامره.
- إغواء المؤمنين بالله.
- ادعاء الألوهيّة.
- موالاة المشركين أعداء الله.

لقد جعل الخطاب القرآني الشّيطان رمز الشّرك والشرّ والفساد والضلال بشتّى مستوياته، واستعار أهم مداليل عبارة «شيطان» من جذور أسطورية ودينيّة قديمة وسابقة للإسلام، فأعاد إنتاج تلك الصّورة السّلبيّة، التي لم تكن غريبة عن التصوّر العربي قبل مجيء الإسلام. وينبغي أن نسجّل أنّ الديانات التوحيديّة الثّلاث تتّفق في رسم صورة سلبيّة للشّيطان، أهمّ عناصرها معاداة الله بالإعراض عن الدّين التّوحيدي، والابتعاد عن كلّ ما يمتّ إليه بصلة، والإقبال على أعمال الشرّ والتّحريض عليها.

= ذاك كان قتّالاً للنّاس من البدء، ولم يثبت في الحقّ لأنّ ليس فيه حقّ. متى تكلّم بالكذب فإنّما يتكلّم ممّا له. أمّا أنا فلأنّي أقول الحقّ لستم تؤمنون بي. من منكم يبكّتني على خطيّة؟ فإن كنت أقول الحقّ، فلماذا لستم تؤمنون بي؟ الّذي من الله يسمع كلام الله؛ لذلك أنتم لستم تسمعون، لأنّكم لستم من الله». (إنجيل يوحنّا، الإصحاح 8).

وجاء في قاموس الكتاب المقدّس أنّ الشّيطان ترجمة للكلمة العبرية «شطن» ومعناها «المقاوم»، ويُسمّى أيضاً «أبدون» أي مهلك، ورئيس الشّياطين (متّى 12: 24)، وإبليس والقتّال والكذّاب (يوحنّا 8: 44)، ويصوره الكتاب المقدّس خبيثاً وقائداً للعصاة على الأرض، يعمل ضدّ البرّ والقداسة، وهو عدوّ الله، دوره جرّ الخلق إلى الخطيئة (أيوب 1-2، متّى 4: 1-11).

قاموس الكتاب المقدّس، إعداد نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين، دار الثّقافة، ط8، 1992م، مادة «شيطان»، ص533-534.

وقد اقترنت تسمية الشّيطان في القرآن بأولئك الذين بقوا متشبثين بآلهتهم بعد ظهور الإسلام، فعادوا الله الواحد، وناهضوا كلّ ما يتّصل بالدّين الجديد من اعتقادات وعبادات ومعاملات[1]، وكلّ من يمتّ إلى هذا الدّين بصلة كالنبي وأتباعه.

لقد حاولنا أن نلمّ، إذاً، بمختلف مفاهيم الشّيطان في حقول معرفية شتى، وانتهينا إلى أن «الشيطنة» تتّصل عموماً بمضامين سلبية في كلّ السّياقات التي استُخدمت فيها، على أنّ المعنى الثّابت للعبارة هو البعد بمختلف أبعاده الرّوحية والدينية التعبدية والأخلاقية.

ويتعيّن علينا، الآن، أن نصل بين ولاية التّوحيد وولاية الشّرك لنتبيّن النّقاط الأساسية الفارقة بين مفهوميهما في القرآن:

يصنّف الخطاب القرآني الولاية صنفين؛ ولاية توحيدية وولاية شيطانية. ونذكّر أنّ المعنى المعجمي الغالب للفظة «ولاية» هو القرب والصداقة والموالاة، وهذا التّعريف لا يخصّ ولاية التّوحيد فحسب؛ بل يشتمل كذلك على ولاية الشّرك أو ولاية الشّيطان، فكلتا الولايتين تعني القرب والنصرة والصداقة بين طرفين فأكثر. ولكن، بما أنّ الخطاب القرآني يصرف معنى الشّيطان إلى البعيد عن الحقّ المجانب للصّواب والعاصي لأوامر الله، فموالاته لا تعني، من جانب أوليائه، سوى الابتعاد عن الحق أيضاً، والتمرّد على الأوامر الإلهية والعصيان[2]. وبذلك تمثّل ولاية الشّيطان معاداة الله، وهذا ما يفسّر التّنازع الواضح في القرآن بين ولاية الله وولاية الشّيطان في مستوى الربوبية، وبين أولياء الله وأولياء الشّيطان في مستوى العبودية. ويطفو هذا التّنازع على السّطح من خلال إطلاق القرآن تسمية «شيطان» مفردة

---

(1) ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟﴾ [البَقَرَة: 102].

(2) لقد اقترن الشّيطان بالعصيان اقتران الظلّ بصاحبه، وذلك بيّنٌ جليٌّ من خلال كلّ الآيات القرآنية التي تضمّنت تلك العبارة منها مثلاً ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ عَصِيًّا﴾ [مَريَم: 44].

وجمعاً على الكفّار والمشركين واليهود والنصارى، وهي الفئات التي ناصبت الدّين الجديد العداء، وظلّت مشدودة إلى دياناتها السّابقة؛ إذ رأت في الدّعوة المحمدية حدثاً يستهدف الإطاحة بما كان يشكّل أساس وجودها الدّيني والاقتصادي والسّياسي.

إنّ النصّ القرآني يرشح، إذاً، بمفهومين أساسيين للولاية؛ يتّصل المفهوم الأوّل بمعنى القرب من الله والقرب من الخلق، برافديه الديني والدنيوي؛ ويتّصل المفهوم الثّاني بمعنى البعد بمستوييه الديني والدنيوي؛ فالأوّل متّصل بالله وبالكمال المطلق (=الله)، والثاني منفصل عنه؛ يتضمّن الأوّل القرب ببعديه العمودي والأفقي، فيكون الولي، بهذا المعنى، كلّ قريب من الله بالورع والتّقوى. أمّا ولاية الشّرك فهي «عداوة»؛ لأنّ الولي بعيد عن الحقّ، عن المثال، عن الكمال؛ ولهذا كلّما اقترب المؤمن من الأصل كان أقرب إلى الكمال، ومن ثمّ أقرب إلى الخير والسّعادة. إنّ مفهوم الولاية في القرآن يشمل كل مؤمن مسلم مطيع، ويستثني مَن عداه من أتباع الأديان الأخرى.



الفصل الثاني

الولاية في التّصوّف المبكّر
من النشأة إلى التبلور

1- في سياق تطوّر المصطلح والمفهوم:

تظلّ مسألة «الولاية» أهمّ مشغل من مشاغل الصّوفية الإسلاميين على اختلاف مشاربهم وتباين مدارسهم، والأمر بيّنٌ من خلال أحوالهم وأقوالهم. وإنّ هذه المرتبة الرّوحيّة لتستبدّ بهم فتستحيل أسمى غاية يلهث خلفها المريدون، وأرقى مطمحاً يتوق إلى بلوغه السّالكون. فهذا الهجويري يرى أنّ «قاعدة وأساس طريقة التّصوّف (كذا) والمعرفة جملة يقوم على الولاية وإثباتها؛ لأنّ جميع المشايخ -رضي الله عنهم- متفقون في حكم إثباتها، غير أنّ كلّاً منهم بيّن هذا بعبارة مختلفة»[1].

وبما أنّ الولاية، تجربةً وفكراً، قطبُ اهتمام الصوفيّة، عدّ أحد المستشرقين المعاصرين «التصوّف مدرسة لتخريج الأولياء»[2].

وأكّد أحد الباحثين الغرب المعاصرين الحقيقة نفسها؛ إذ عدَّ الولاية «هدفاً يقصده كل سالك لطريق المتصوّفين، وغاية يرنو إليها جميع الطّالبين،

---

(1) الهجويري، كشف المحجوب، ص442-443.

(2) نيكلسون، في التّصوّف الإسلامي وتاريخه، ص19.

وكلّ طريق لا تؤدّي إلى هذه الغاية، ولا تؤتي هذه الثّمرة، فهي، ولا شكّ، طريق عقيم»[1].

ولما كانت «الولاية» بهذه الأهميّة، فإنّ المصنّفات الصوفيّة، مهما تنوّعت منطلقاتها، وتباينت اتّجاهاتها، تظلّ فكرة الولاية سارية في كلّ فصل من فصولها؛ بل في كلّ سطر من سطورها؛ فقد خاض معظم أعلام التّصوّف، منذ القرن الثّاني للهجرة، في مسائل عديدة تتّصل وثيقاً بمسألة «الولاية» في مستوييها التّجريبي والتنظيري؛ «فوجّهوا كلّ همّتهم إلى الولاية يسندونها، ويؤسّسون لها، ويحاجّون فيها، ويحاولون أن يجدوا لها قاعدة يبنون عليها عقيدتهم»[2].

فما المقصود بمصطلح «الوليّ» و«الولاية» في الخطاب الصوفي؟

لقد تتبّعنا مفهوم الولاية في حقول معرفيّة شتّى؛ فوقفنا على غزارة معانيها اللّغويّة، واتّساع مضامينها باتّساع المجالات التي استُخدِمت فيها، وانتهينا إلى أن القرب، بشتّى نواحيه، هو المعنى المستولي على اللّفظة، ثمّ تفحصنا مدلولها من خلال النصّ الموحى، فاكتشفنا نزوع ذلك المدلول نحو التقييد والتخصيص؛ إذ تمحّضت اللّفظة للدلالة، تقريباً، على تلك اللّحمة أو العلاقة العموديّة بين العبد والمعبود، وعلى الرّوابط الأفقيّة المتينة بين المؤمنين في ما بينهم، أو بين غير المؤمنين في ما بينهم أيضاً.

وستكتسب اللّفظة مفاهيم أرحب حينما يتلقّفها الصّوفيّة، فتستحيل لديهم علامة مشعّة تستقطب جوهر تجاربهم الرّوحيّة وجهودهم المعرفية.

ولكن ليس من الهيّن أن يظفر الباحث، على طول قراءته ومعاناته في البحث، بتحديدٍ واضحٍ جليٍّ لمعنى الولاية المتداول بين الصوفيّة منذ نشأة التّصوّف إلى حدود منتصف القرن الرّابع؛ إذ يندر أن يقصدوا إلى بيان مثل

(1) بركة، عبد الفتاح عبد الله، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، مرجع سابق، 2/ 7.
(2) الشيبي، كامل مصطفى، الصّلة بين التصوّف والتشيّع، مرجع سابق، ص478.

هذا المعنى. وعلى الرغم من إجماع الدّارسين على أنّ نشأة التّصوّف تعود إلى القرن الثاني للهجرة[1]، لا نظفر عند الصّوفيّة الأوائل بتحديد جامع مانع لمعنى الولاية.

فبِمَ نُفسّر ذلك؟

قد يكون هذا الأمر عائداً إلى شيوع معنى الولاية وتداوله بين المسلمين، ممّا لا يحتاج معه إلى بيان وتوضيح[2]. وقد يكون راجعاً إلى اهتمام روّاد الصّوفيّة، قبل كلّ شيء، بشرح السّبل الموصلة إلى مقام الولاية، كالخوض في الأحوال والمقامات وأنواع الرياضات ممّا هو أدخل في باب الوسائل.

أمّا التنظير المستفيض للولاية، والخوض في أبعادها ووظائفها، فلم يتبلور إلا في القرن الرابع بشكل خاصّ. ويمكن أن يكون الصّوفيّة قد قصدوا السّكوت عن ضبط مفهوم الولي والولاية تستّراً؛ حتّى لا يُتّهموا بالتشيّع، فيلحقهم ما لحق الشيعة من اضطهاد، وقد يكون تخفياً من الصدع بدعوى يعدّونها سرّاً دفيناً بينهم وبين ربّهم؛ كما قد يكون في سكوتهم خشية، أيضاً، من الرّدود العنيفة التي قد تصدر عن أعدائهم من متكلّمين وفقهاء. ولنا في المؤلّفات الصّوفيّة ما يعضد هذا الرأي ويدعمه؛ فمن ذلك ما قاله القشيري في رسالته: «اعلم أنّ لكلّ طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها، وقد انفردوا بها عمّن سواهم، كما تواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها، من تقريب الفهم

---

(1) يقول أبو القاسم القشيري في هذا الإطار: «... فانفرد خواص أهل السّنة، المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة، باسم التّصوّف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المئتين من الهجرة». الرسالة، ص389.
ولمزيد الاطلاع راجع: ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، دار إحياء التّراث العربي، (د.ت)، ص467.

(2) أوضح الهجويري شيوع لفظ «الولي» في المحيط الإسلامي، فقال: «اعلم أنّ «الولي» هو لفظ جارٍ على ألسنة النّاس، وجاء في القرآن وأحاديث الرّسول». ذيل ختم الأولياء، ص463.

على المتخاطبين بها، أو للوقوف على معانيها لإطلاقها، وهم يستعملون ألفاظاً في ما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والسّتر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها؛ إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من التّكلّف، أو مجلوبة بضرب من التّصرّف؛ بل هي معانٍ أودعها الله تعالى في قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم»[1].

إنّ فكرة التّقيّة أو التّستّر لازمة من لوازم التّصوّف؛ إذ كان معظم المتصوّفة يلحّون على ضرورة كتم الأسرار، ويعلّلون ذلك بالمحافظة على النّفس وبدفع الأذى، أو من باب الضنّ بالتصوف على غير أهله.

وممّا يروى عن الجنيد البغدادي (297هـ/ 909-910م)، في هذا الصّدد، أنّه كان لا يتكلّم قطّ في علم التّوحيد إلّا في قعر بيته، بعد أن يغلق أبواب داره، ويأخذ مفاتيحها تحت وركه، ويقول: «أتحبّون أن يكذّب النّاس أولياء الله وخاصّته ويرمونهم بالكفر والزّندقة؟»[2].

ولكنّ غياب التّحديد والضّبط لا يعني البتّة أن متصوّر الولاية كان غائباً أيضاً؛ بل كان المفهوم شائعاً بين المتصوّفة، على الرغم من غياب التّسمية[3].

إنّ التّعرّف إلى الإرهاصات الأولى للولاية الصّوفيّة يستوجب، أوّلاً، الإجابة عن السّؤال الآتي: كيف نشأ مفهوم الولاية في ذلك الطّور الأوّل من تاريخ التّصوّف الإسلامي؟

(1) الرسالة القشيرية، ص35.

(2) الشّعراني، الطبقات الكبرى، مطبعة محمد علي صبيح، ط مصر، (د.ت)، 1/ 10.

(3) يقول ميشيل شودكوفيتش (M. Chodkiewicz)، موضحاً التماثل بين التصوّف والولاية في أسبقيّة المفهوم على المصطلح:

- «La plus ancienne apparition du terme SUFI date du milieu du 2ème siècle de l'hégire (8ème siècle de l'ère chrétienne) ou on le trouve appliqué à KOUFA, au fameux Jaber Ibn Hayyan, disciple de Ja'far Sadiq. Ainsi en va-t-il de la WALAYA, la chose précède le mot».

- Le Sceau des Saints, édition Gallimard, 1986, p. 42.

إنّ شجرة الألفاظ المشتقّة من الجذر (و.ل.ي) لم تكن جارية في كلام الصّوفيّة باطّراد، ولم يستقرّ استعمالها، على الرغم من أنّ تلك الألفاظ لم تكن غريبة عن الوسط الإسلامي؛ بل كانت معروفة مألوفة من خلال النص التأسيسي، ثمّ من خلال الأدبيّات الشّيعيّة، التي أخذت تسري في شرايين العالم الإسلامي منذ نحو منتصف القرن الأوّل للهجرة[1]. إلا أنّ ندرة استخدام اللّفظ لا تعني غياب المفهوم؛ إذ كان المتصوّفة الأوائل يستخدمون مفردات أخرى أهمّها: السالك والمتصوّف والمريد والسّائر والواصل والعارف[2]، وقد كانت تلك المفردات تؤدّي، تقريباً، المداليل نفسها الّتي ستؤدّيها عبارتا الوليّ والولاية عندما شاع تداولهما لاحقاً.

ففي ما يخصّ مصطلحي العارف والمعرفة، نورد بعض كلام الصّوفيّة لنتبيّن المقصود منهما. يقول ذو النّون المصري في علامات العارف: «علامة العارف ثلاثة؛ لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً، ولا يحمله كثرة نعم الله -تعالى- عليه وكرامته على هتك أستار محارم الله تعالى»[3].

---

(1) حول تحديد زمن ظهور التشيّع، يُراجَع:
- النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى، فرق الشّيعة، ط النجف، 1936م.
- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، 3/ 209.
- الشيبي، كامل مصطفى، الصّلة بين التّصوّف والتّشيع، مرجع سّابق، ص15-25.

(2) نجد، على سبيل المثال، أبواباً قارة عن «المعارف» و«المعرفة» في المصنّفات الصّوفيّة الأولى من ذلك:
- التعرّف لمذهب أهل التّصوّف: - الباب الستون: قولهم في حقائق المعرفة، ص101-102.
- الباب الثاني والسّتون: قولهم في صفة العارف، ص104-107.
- اللمع، ص56-64.
- الرّسالة القشيرية: - معرفة الله، ص41-44.
- المعرفة بالله، ص311-317.

(3) اللّمع، ص61.

إنّ (ذا النّون) يرسم مقوّمات الوليّ الصّوفي فيجعلها معرفةً باطنيّةً، ومواهبَ إلهيّة وكراماتٍ، مع الالتزام بتعاليم الشريعة. ثمّ يضيف: «العارفون بالله فانون عن أنفسهم لا قوام لهم بذواتهم، وإنّما قوامهم من حيث ذواتهم بالله. فهم يتحرّكون بحركة الله، وينطقون عن الله بما يجريه على ألسنتهم، وينظرون بنور الله في أبصارهم»[1].

من خصائص العارفين، أيضاً، الفناء في الله، ومعناه، لديه، أن يسلّم العارف أمره، بالكليّة، إلى الله ليتصرّف فيه وفق مشيئته وإرادته.

أمّا يحيى بن معاذ الرّازي (ت 258هـ/ 871م)، فيشير إلى أنّ «العارف بالله مشتغل بسيّده لا يلتفت إليها (الدّنيا)»[2]. ويضيف: «ما دام العبد يتعرّف، فيُقال: لا تكن مع اختيارك حتّى تعرف، فإذا عرف وصار عارفاً، فيُقال له: إن شئت اختر، وإن شئت لا تختر؛ لأنّك إن اخترت فباختيارنا اخترت، وإن تركت الاختيار فإنّك بنا في الاختيار وفي ترك الاختيار»[3].

إنّ هذه النّصوص ترسم -لا محالة- ملامح العارف الصّوفي، أو الوليّ، كما أنّها تحيل إلى مضمون المعرفة الصّوفيّة؛ فالعارف، وفق هذه الأقوال، هو من اشتغل بذكر الله وحده حتّى عرفه معرفة يقين، حينئذٍ صار عارفاً، فأنعم الله عليه بعلم الباطن، وخصّه بالمواهب والكرامات، وتولّى حفظه ورعايته، حتّى أضحى كلّ ما يصدر عنه من أقوال وأفعال صادراً بتوفيق إلهيّ!

يبدو من خلال هذه التّعريفات أنّ الجانب الرّوحي غالب في تحديد هويّة الوليّ الصّوفي، إلا أنّ هذا المعنى المهيمن لا يلغي أبعاداً أخرى ثانويّة معرفيّة وأخلاقيّة خاصّة، ولكنّ اطّراد عبارتي «العارف» و«المعرفة» على ألسنة متصوّفة القرنين الثّاني والثّالث الهجريّين لا ينفي استخدامهم أحياناً لفظتَي

(1) نيكلسون، في التّصوّف الإسلامي وتاريخه، ص115.
(2) اللّمع، ص61.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

«وليّ» و«ولاية». ويبدو أنّ إبراهيم بن أدهم هو أوّل متصوّف استخدم لفظة «وليّ» بمفهومها الصّوفي، فقد ذكر المحاسبي أنّ إبراهيم بن أدهم قد قال لأخ له في الله: «إن كنت تحبّ أن تكون لله وليّاً، وهو لك محبّاً، فدع الدّنيا والآخرة، ولا ترغب فيهما، وفرّغ نفسك عنهما، وأقبل بوجهك عليه عسى أن يقبل الله بوجهه عليك، ويلطف بك، فإنّه بلغني أن الله أوحى إلى يحيى بن زكريّا: يا يحيى، إنّي قضيت على نفسي أن لا يحبّني عبد من عبادي، أعلم ذلك من نيّته، إلا كنت سمعه الّذي يسمع به، وبصره الّذي يبصر به، ولسانه الّذي يتكلّم به، وفكره الّذي يفهم به، فإذا كان ذلك بغضت إليه الاشتغال بغيري، وأدمت فكره، وأسهرت ليله، وأظمأت نهاره. يا يحيى، أنا جليس قلبه وغاية منيته وقلبه، أهب له كلّ يوم وساعة، فيتقرّب منّي وأتقرّب منه، أسمع كلامه وأجيب تضرّعه، فوعزّتي وجلالي لأبعثه مبعثاً يغبطه به النبيّون والمرسلون. ثمّ أمر منادياً ينادي: هذا فلان بن فلان وليّ الله وصفيّه وخيرته من خلقه، دعاه إلى زيارته ليشفي صدره من النّظر إلى وجهه الكريم، فإذا جاءني رفعت الحجاب بيني وبينه، فينظر إليّ كيف يشاء وأقول: أبشر فوعزّتي وجلالي لأشفينّ صدرك من النّظر إليّ، ولأجدّدنّ كرامتك في كلّ يوم وليلة وساعة، فإذا توجّهت الوفود إليه أقبل عليهم، فقال: أيّها المتوجّهون إليّ، ما ضرّكم ما فاتكم من الدّنيا إذا كنت لكم حظّاً، وما ضرّكم من عاداكم إذا كنت لكم سلماً؟»[1].

إنّ هذا الخبر -إن صحّ- يرسم مفهوم الولاية الصّوفيّة بشكل واضح؛ بل يكاد يتضمّن كلّ مقوّماتها؛ فهو يرسم الطّريق إلى الولاية بما يقتضيه من زهد وتجريد للعبادات من أبعادها الحسيّة، ومجاهدة تتّصل بترك متاع الدّنيا وعدم الطّمع في الفوز بالآخرة، فتكون العبادة متحرّرة من أسر المنفعة، سواء تعلّقت بدفع عقاب أم استجلاب ثواب. على أنّ الجهد البشري ليس كفيلاً

(1) المحاسبي، كتاب المحبّة، نقلاً عن: ذيل ختم الأولياء، ص452-453.

وحده بتحقيق هذه الدّرجة الرّوحية السّامية، فلا بدّ، إذاً، من الجود الإلهي الذي هو علامة من علامات تحقّق العبد بالولاية والوصول إلى الله، حينئذٍ يتحقّق العبد بالولاية بما هي علاقة قرب بين العبد وربّه، وسيلتها الطّاعة والمحبّة والذّكر الدّائم. ويتجلّى هذا القرب الرّوحي في مستويات عدّة أهمّها المعرفة الكشفية والتخلّق بالصّفات الإلهيّة، وبلوغ أسمى درجات الفضيلة. والمُلاحَظ أنّ هذه المستويات تلتقي كلّها في وصل الولاية الصّوفيّة بمعنى الكمال بروافده الرّوحيّة والأخلاقيّة والسّلوكيّة.

إنّ اللافت للنّظر في مقالة ابن أدهم أنّها أوضحت مفهوم الولاية بشكل جليّ، كما أشارت إلى مسألة المفاضلة بين الأولياء والأنبياء، وهي قرائن قد ترجّح الشكّ في نسبة القولة إليه، أو أنّه، على الأقلّ، قد أدخل عليها ما ليس منها، ولا سيّما أنّ الأقوال الصّوفيّة قد مرّت هي الأخرى بطور مشافهة، فكانت بذلك مفتوحة على كلّ الاحتمالات.

وممّا يدعم هذا الشكّ أنّ القشيري قد أورد القولة بصيغة أخرى[1] مقتضبة يُرجّح صدورها عن ابن أدهم؛ أَيكونُ صاحب الرّسالة قد نقل الخبر بأمانة! أم أنّه حذف ما شكّ في نسبته إلى ابن أدهم، أو يكون قد أقصى من الخبر ما يتعارض مع عقيدته السنّية؟

وقد أخذت لفظتا «الوليّ» و«الولاية» تجدان طريقهما إلى الخطاب الصّوفي من خلال أقوال بعض الصّوفيّة الأوائل، قبل أن تستقرّ بصفة نهائيّة مع الحكيم التّرمذي (ت 320هـ).

هذا عن تطوّر المصطلحات والمفاهيم، فماذا عن الإرهاصات الأولى لفكرة الولاية الصّوفية؟

---

(1) جاء في الرّسالة القشيرية ما يأتي: «وقيل: إنّ إبراهيم بن أدهم قال لرجل: أتحبّ أن تكون لله تعالى وليّاً؟ فقال: نعم، فقال: لا ترغب في شيء من الدّنيا والآخرة، وفرّغ نفسك لله تعالى، وأقبل بوجهك عليه ليقبل عليك ويواليك». ص261.

2- تشكّل مفهوم الولاية:

حريٌّ بنا أن نُشير، في مستهلّ هذا المبحث، إلى أن التّصوّف[1] خرج من رحم الزهد[2]، وأن بذوره الأولى قد أخذت تتّضح في نزعات الزّهد القويّة التي سادت في القرن الأوّل من الهجرة. وقد أشار ابن خلدون إلى

---

(1) تكاد تتعدّد تعريفات التّصوّف بتعدّد أعلامه، فقد أوردت المصنّفات الصّوفيّة الأولى تعريفات عدّة له من ذلك ما أورده:
- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق، التّعرف لمذهب أهل التّصوّف، ص5-10، وص61-62.
- القشيري، الرّسالة، ص279-283.
- الطوسي، اللمع، ص40-48.

وقد جمع المستشرق نيكلسون ثمانيةً وسبعين (78) تعريفاً للتّصوّف باللغتين العربية والفارسية لمتصوّفةٍ عاشوا بين سنتي (200 و400) للهجرة، وذلك في مقالة باللّغة الإنجليزية عنوانها:

An historical Inquiry concerning the origin and development of Sufism, J.R.A.S., 1906, pp. 203-348.

وقد عرّب أبو العلا عفيفي هذه المقالة ومقالات أخرى للمؤلّف نفسه، ونشرها في كتاب عنوانه (في التّصوّف الإسلامي وتاريخه)، ص1-107.

ولكن مهما تنوّعت التّعريفات، فإنّ الجوهر واحد؛ إذ التّصوّف ليس إلا تجربة روحيّة تستهدف الاقتراب من الكمال الإلهي؛ لأنّ الصوفي هو الذي يبحث عن الله ليقترب منه، ويتوصّل إليه، ويتعرّف إليه.

(2) يمكن استنباط مفهوم الزهد من خلال أقوال الزّهاد أنفسهم مثل الحسن البصري (ت110هـ/ 728م) القائل: «الزهد في الدّنيا أن تبغض أهلها وتبغض ما فيها». الرسالة القشيرية، ص118.

ويرى سفيان الثوري أن يكفّ الإنسان الزّاهد عن طلب الدّنيا والتّهالك على رغبات النّفس وأهوائها، وأن ييئس من الأخذ بأسبابها.

ويربط الفضيل بن عياض (ت 187هـ/ 803م) ربطاً عضوياً بين حبّ الدّنيا والشّر من جهة وبين الزّهد والخير من جهة أخرى؛ إذ يقول: «جعل الله الشّرّ كلّه في بيت، وجعل مفتاحه حبّ الدّنيا، وجعل الخير كلّه في بيت وجعل مفتاحه الزهد». المصدر نفسه، ص119.

ذلك التّحوّل قائلاً: «هذا العلم (التّصوّف) من العلوم الشّرعية الحادثة في الملّة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصّحابة والتّابعين، ومن بعدهم طريقة الحقّ والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها، والزهد في ما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عامّاً في الصّحابة والسّلف، فلمّا فشا الإقبال على الدّنيا اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصّوفيّة والمتصوّفة»[1].

إنّ ابن خلدون، فضلاً عن وصله التّصوّف بحركة الزهد، يربط نشأة الظاهرة الصّوفيّة بالظروف الموضوعية للمسلمين في القرن الثاني للهجرة.

أمّا المستشرق نيكلسون فأرجع نشأة الزهد الإسلامي إلى ما شهدته حياة المسلمين من تحوّلات، وما عصفت بهم من فتن واضطرابات بعد وفاة الرّسول، فقال: «وقد انفرد القرن الأوّل في الإسلام بالعوامل الكثيرة التي شجّعت على ظهور الزهد وانتشاره؛ فالحروب الأهلية الطويلة (التي اندلعت في عهد الصحابة وبني أمية)، والتطرّف العنيف في الأحزاب السياسية، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدين الذين يملون إرادتهم وآراءهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا في الإسلام، ورفض هؤلاء الحكام علانية كلّ فكرة تتّصل بالخلافة الدينية التي حاول المسلمون إرجاعها؛ كلّ تلك العوامل حرّكت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها، وحولت أنظارهم نحو الآخرة، ووضعت آمالهم فيها. ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة، وانتشرت على مرِّ الأيام، فكانت زهداً دينياً خالصاً في بادئ الأمر، ثمّ دخل إليها بالتّدرّج بعض العناصر الصوفية حتى تحوّلت في النهاية إلى أقدم صورة نعرفها للتّصوّف الإسلامي»[2].

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، ص467.

(2) نيكلسون، في التّصوّف الإسلامي وتاريخه، ص46.

ولكن ما العناصر الجديدة التي أسهمت في ولادة التّصوّف بداية من منتصف القرن الثاني للهجرة؟

لقد ألفينا بعض زهّاد القرن الثاني يبشّرون بلون جديد من ألوان الزّهد قائم على قلّة الاكتراث بالسّلوك التّعبدي الذي يتميّز به الزّهد التّقليدي، فهذا إبراهيم بن أدهم «يأكل من عمل يده»[1]، ويقول: «أطب مطعمك ولا حرج عليك أن تقوم الليل ولا تصوم النّهار»[2]. فلم يعد الزهد عنده إعراضاً عن العمل والكسب، واتّكالاً مطلقاً في الحصول على وسائل العيش، ولم يعد كذلك صلاةً متّصلةً في الليل، وصوماً متّصلاً في النّهار؛ بل أمسى تورعاً عما هو غير طيب أو غير حلال وغير مشروع. وهذا عبد العزيز بن أبي رواد (ت 159هـ/ 775م) يذهب المذهب نفسه؛ إذ يُقلّل من شأن الطّقوس الدينيّة الزهدية المتعارفة مقابل تأكيد مبدأ جديد في الزّهد هو المعرفة، فقد كان يقول: «ليس الشّأن في أكل الشّعير ولا لباس الصّوف والشّعر، الشّأن في المعرفة وأن تعبد الله ولا تشرك به»[3].

ويورد أبو نعيم أنّ عبد الله بن المبارك (ت 181هـ/ 797م) قال: «خرجت أنا وإبراهيم بن أدهم من خراسان ونحن ستون فتى نطلب العلم»[4].

إنّ هذه العبارة محيلة إلى أن زهاد خراسان لم يعودوا قانعين بالسّلوك الزهدي التّقليدي؛ إذ أمسى الهاجس المعرفي يسكنهم؛ لذا خرجوا يطلبونه أنّى وجد.

ولئن كان العلم المطلوب غير واضح من حيث الطبيعة ولا من حيث

---

(1) الرسالة القشيرية، ص392.

(2) مروة، حسين، النزعات الماديّة في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط2، 1985م، ص174.

(3) ابن الجوزي، أبو عبد الرحمن فرج، صفوة الصّفوة، طبعة حيدر آباد، 1355هـ، 4/ 133.

(4) الأصفهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء، 7/ 369.

المضمون، فإن ما يسترعي الانتباه سعي الزهاد إلى التّقليل من شأن التّعبد السّلوكي مقابل الإلحاح على ضرورة تغذية الزّهد بدم جديد هو المعرفة.

ويمكن أن نستخلص من قصّة زهد ابن أدهم عناصر أخرى جديدة أخذت تسري في شرايين الزّهد؛ فقد تحوّل من أمير إلى زاهد بدعوة إلهية، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «جاءني نذير من ربّ العالمين، والله لا عصيت بعد يومي ذا ما عصمني ربّي»[1].

إنّ في هذه القولة، فضلاً عن إشارتها إلى معنى الانتداب الإلهي إلى سلوك الطريق الصّوفي، ادعاءً خطيراً آخر هو «العصمة»[2]، مع كون العصمة للنّبيّ وحده عند أهل السّنة، وللنّبيّ والإمام عند الشّيعة. وستمثّل العصمة أو الحفظ أحد المقوّمات الأساسيّة في نظريّة الولاية الصّوفيّة.

ويتدعّم هذا الاتّجاه القائم على ربط الزّهد بالمعرفة مع معروف الكرخي (ت200هـ/ 815م) صاحب أوّل تعريف للتّصوّف قال فيه: «التّصوّف الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق»[3].

إنّ هذا التّعريف يشي بتحوّل نوعي من زهد سلوكي هدفه النّجاة بالنّفس من عذاب الآخرة إلى تصوّف بدا، في جوهره، وسيلة إلى المعرفة، بما أنّ الجانب المعرفي أضحى مقدّماً على النّاحية السّلوكيّة.

وثمّة مفهوم آخر انبثق أيضاً في القرن الثّاني للهجرة هو الحبّ الإلهي؛ فقد ظهر ذلك المفهوم مع بعض الزّهاد[4]، قبل أن تتّضح معالمه مع رابعة العدويّة

---

(1) المصدر نفسه، 7/ 368.

(2) يعرف الجرجاني العصمة قائلاً: «العصمة: ملكة اجتناب المعاصي مع التّمكّن منها». التعريفات، ص164.

(3) الرّسالة القشيرية، ص280.

(4) من الزّهاد الّذين ربطوا السّلوك الزهدي بالمحبة الإلهية، قبل رابعة العدوية، نذكر:
أ- عامر بن عبد الله بن عبد قيس: من كبار زهاد البصرة، توفي في بيت المقدس في خلافة معاوية قبل سنة (60هـ)، اتّخذ من حبّ الله وسيلة للخلاص من الهموم =

(ت 180هـ/ 796م)[1]، التي عدّها بعض الدّارسين «شهيدة العشق الإلهي»[2].

= والأحزان. وممّا يروى عنه قوله: «أحببت الله حبّاً سهل علي كل مصيبة ورضاني كلّ قضيّة، فما أبالي، مع حبّي إيّاه، ما أصبحت عليه وما أمسيت». الحلية 2/ 89-90.
انظر عنه: - ابن الجوزي، صفة الصفوة، 3/ 126-135.
- الأصفهاني، الحلية، 2/ 87-95.
ب- خليد بن عبد الله العصري: وهو من زهاد البصرة، أيضاً، وقد صنّفه ابن الجوزي في الطبقة الثانية، وهو ما يرجح معاصرته الحسن البصري المتوفى سنة (110هـ). من أقواله في المحبة الإلهية: «يا أخوتاه هل فيكم من أحد لا يحب أن يلقى حبيبه؟ ألا فأحبوا ربّكم وسيروا إليه سيراً كريماً». صفة الصفوة، 3/ 153.
انظر أخباره في: الحلية، 2/ 232-234.

(1) رابعة العدوية: هي أمّ الخير بنت إسماعيل القيسية البصرية، يلفُّ سيرتها كثير من اللّبس والغموض، ما جعل هذه الشّخصية أقرب إلى الأسطورة منها إلى التّاريخ. ما يمكن استخلاصه من كتب التّراجم أنّها ولدت في أسرة بصرية فقيرة، وأنّها تركت مسقط رأسها هائمة مع إخوتها حين أصاب البصرة قحط، وخلال هيمانها أسرها رجل باعها بستّة دراهم لآخر أثقل عليها العمل. وأمّا عن قصّة تزهّدها، فهي لم تخلُ من صبغة أسطورية؛ كانت ذات يوم تسير فشاهدت رجلاً ينظر إليها نظرةَ شرٍّ فهربت، ارتمت على التراب وهي تناجي ربّها فسمعت صوتاً يقول: «لا تحزني ففي يوم الحساب يتطلّع المقربون في السّماء إليك، ويحسدونك على ما ستكونين إليه». فلمّا سمعت هذا الصوت عادت إلى بيت سيّدها، وصارت تصوم وتخدم سيّدها وتصلّي طول الليل. وقد اختلف أصحاب كتب التّراجم في تاريخ وفاتها، فأشار ابن خلكان إلى أنّها ماتت سنة (135هـ)، وذكر ابن العماد الحنبلي احتمال وفاتها سنة (135هـ) أو (180هـ)، وحدّد المناوي موتها سنة (180) من الهجرة. وممّا لا شكّ فيه أنّها ماتت بعد سنة (155) من الهجرة، وهي السنة التي لقيت فيها سفيان الثّوري في البصرة وحاجته وأفحمته على كذبه في حزنه، مثلما أشار المناوي.
ينظر عنها: - الحنبلي أبو الفلاح عبد الحي بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط مصر 1350هـ
- ابن خلكان، أبو العباس أحمد، وفيات الأعيان، ط مصر، 1936م، و1948م.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف، الكواكب الدرية في تراجم السّادة الصوفية، في جزأين، مصر، 1963م.
- بدوي، عبد الرحمن، رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي، القاهرة، ط2، 1962م.

(2) بدوي، عبد الرحمن، المرجع نفسه.

إنّ العلاقة بين الله والإنسان قائمة، في شكل من أشكالها، على عاطفة المحبة المتبادلة بينهما، بيد أنّها محبة غائية نفعية؛ فحبّ عامّة المؤمنين لله يستهدف دفع ضرر أو استجلاب نفع. أمّا حبّ الله المؤمنين، فمكافأة لهم على طاعتهم إياه، لكن رابعة العدوية أحبّت الله حبّاً خالصاً منزّهاً عن الغايات. وقد أفصحت عن طبيعة حبّها من خلال قولها في حقيقة إيمانها: «ما عبدته خوفاً من ناره ولا حبّاً لجنته فأكون كالأجير السّوء؛ بل عبدته حبّاً وشوقاً إليه»[1].

وممّا ينسب إليها، أيضاً، في توضيح مضمون حبّها هذه الأبيات التي تناجي فيها ربّها (المتقارب):

أحبك حبين حب الهوى	**وحباً لأنّك أهل لذاكا**
فأمّا الّذي هو حبّ الهوى	**فذكر شُغِلتُ به عن سواكا**
وأمّا الذي أنت أهل له	**فكشفك لي الحجبَ حتى أراكا**
فلا الحمدُ في ذا ولا ذاك لي	**ولكن لك الحمد في ذا وذاكا**[2]

قد تكون أرادت بحبّ الهوى حبّاً لغاية تنشدها وهدفاً تسعى إليه، وهو حبّ عادي لا يختلف عن حبّ عامّة المؤمنين. أمّا الحبّ الآخر، فهو حبّ خاصّ ليس له من غاية سوى أن ينعم الحبيب برؤية حبيبه! وإن هذا اللّون من الحبّ مجرّد من الغايات، تماماً كالّذي عنته بقولتها الشّهيرة: «إلهي إن كنت أعبدك خوفاً من نارك فأحرقني بها، وإن كنت أعبدك طمعاً بجنّتك فاحرمنها، وإن كنت أعبدك حبّاً لجمال وجهك فلا تحرمني يا إلهي من جمال وجهك الأزلي»[3].

---

(1) الكواكب الدرية، 1/ 109.

(2) الاصفهاني، أبو نعيم، الحلية، 9/ 348. وقد نسبها إلى مجهولة، ولكن أغلب المصادر تتفق على نسبتها إلى رابعة العدوية، ومنهم: الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار إحياء التّراث، بيروت، (د.ت)، 4/ 310-311.

(3) عاصي، حسن، التّصوّف الإسلامي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنّشر، ط1، 1414هـ/ 1994م، ص117.

إنّ المحبّة الإلهية، في عرف رابعة العدوية، ليست وسيلة تنشد بوساطتها دفع ضرر أو جلب نفع؛ لذا ألفيناها تترفّع كليةً عن المحبة المقرونة باللّذة الماديّة في العالم الأرضي والعالم السّماوي سواء بسواء، فقد قالت لعبد الواحد بن زيد حين خطبها: «يا شهواني اطلب شهوانية مثلك»[1].

أمّا في العالم السّماوي فقد بلغت بهذا الحبّ أقصى مداه، حتّى أنّها عملت على تحريره من كل خليفة ماديّة؛ فقد رُئيت تحمل بإحدى يديها ماء وبالأخرى ناراً لتطفئ نار جهنّم وتشعل الجنة، فلا يبقى عند الناس من هدف إلّا الله، فيتّجه عباد الله إلى الله دون غرض من رجاء أو خوف.

وهكذا يمكن الإقرار بأنّ رابعة العدويّة قد أحدثت في المحبّة الإلهيّة منعطفاً: إن عامة المؤمنين يحبّون الله طمعاً في الثّواب أو خوفاً من العقاب. أمّا هي فحال الطّمع لا يستقيم عندها؛ لأنّ محبّتها لله مجرّدة من الدّنيا وعلائقها، ومن الآخرة وما فيها، وتركز طمعها في أمر واحد هو لقاء الحبيب.

وبما أنّها اتّخذت من المحبّة «ديناً» تتقرّب بوساطته إلى «حبيبها»، فقد فتحت لهذا الحبيب باب الحضور الدّائم في القلب، حتى لتحسَّ إحساساً قارّاً بأنّه أقرب إليها من حبل الوريد.

من الواضح، إذاً، أنّنا نستشفُّ من تجربتها العشقية الصّوفية بذور فكرة الولاية، وإن بشكل جنيني بسيط. وستمثّل رابعة العدوية الخطوة الأولى في طريق المتصوّفة الّذين سيتّخذون، بداية من القرن الثّالث للهجرة، العشق الإلهي وسيلةً للتّقرّب إلى الله، ولا سيّما أن عاطفة المحبّة من أقوى الأساليب تعبيراً عن الصّلات الحميمية بين المحبين.

3- بداية تبلور مفهوم الولاية في التصوف السّنّي المبكر:

لئن بدأت الولاية الصوفية، تجربةً وتنظيراً، تتلمّس طريقها إلى الظهور،

---

(1) ماسينيون، مجموعة نصوص، ط باريس، 1929م، ص7.

منذ القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، مع روّاد نشؤوا في مفترق الطريق بين الزهد والتصوف، فإنّها قد أخذت تتبلور خلال القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد مع أعلام التصوّف من أمثال أبي سليمان الداراني (ت 215هـ/ 830م)، والحارث المحاسبي (ت 243هـ/ 857م)، وذي النّون المصري (ت 245هـ/ 859م)، وسري السقطي (ت 251هـ/ 865م)، وأبي يزيد البسطامي (ت 261هـ/ 874م)، والحكيم الترمذي، وأبي القاسم الجنيد (ت 297هـ/ 910م)، والحسين بن منصور الحلّاج (ت 309هـ).

لقد اهتمّ أعلام المتصوّفة بالأساس الذي تنبني عليه فكرة الولاية، إلّا أنهم لم يكونوا متفقين في الإجابة عن السؤال المحوري: أَإدراك الولاية تعيين إلهي أم اختيار بشري؟ أم هو ثمرة الإرادة الإلهية والعمل الإنساني معاً؟

3-1- الولاية بين التعيين والاكتساب:

إن عديد الأخبار تبيّن أن انخراط بعض الرّواد في السلوك الصوفي لم يكن بمحض اختيار السالك؛ بل كان انتداباً إلهيّاً، من ذلك أنّ رابعة العدوية سمعت صوتاً يناديها: «لا تحزني ففي يوم الحساب يتطلع المقرّبون في السماء إليك ويحسدونك على ما ستكونين إليه»[1].

وروى القشيري أنّ إبراهيم بن أدهم: «خرج يوماً متصيّداً فأثار ثعلباً أو أرنباً، وهو في طلبه، فهتف به هاتف: يا إبراهيم ألهذا خلقت؟ أم بهذا أُمرت؟ ثمّ هتف به أيضاً من قربوس السرج: والله ما لهذا خلقت ولا بهذا أُمرت. فنزل عن دابته، وصادف راعياً لأبيه، فأخذ جبّةً للراعي من صوف ولبسها، وأعطاه فرسه وما معه ثم دخل البادية»[2].

(1) مروّة، حسين، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، 2/ 181.
(2) الرسالة القشيرية، ص391-392.

ويورد صاحب الحلية نصّاً آخرَ لابن أدهم يُشير فيه إلى أن اختياره حياة الزهّاد الفقراء كان بدعوة إلهيّة، فكأنّما الله قد اختاره واصطفاه لهذا الدور دون سابق مجهود منه، فقد قال بشأن تحوّله من أمير إلى زاهد: «جاءني نذير من ربّ العالمين. والله لا عصيت الله بعد يومي ذا، ما عصمني ربي»[1].

إن قصّة انخراط ابن أدهم في السلوك الصوفي، وهي قصّة أقرب إلى الأسطورة، لتُعبّر عن رأي بعض المتصوفة في أن بداية الطريق إلى الولاية تعيين إلهي محض لا شأن لإرادة الإنسان فيه.

ولكن في أحد نصوص ابن أدهم ما يُشير، أيضاً، إلى جواز أن تدرك هذه المرتبة بوساطة الجهد الذاتي فحسب؛ فقد رُوي عنه أنه قال لرجل في الطواف: «اعلم أنّك لا تنال درجة الصالحين حتى تجتاز ستّ عقبات؛ أولاها تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدّة، والثانية تغلق باب العزّ وتفتح باب الذلّ، والثالثة تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد، والرابعة تغلق باب النوم وتفتح باب السهر، والخامسة تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر، والسادسة تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت»[2].

ولنا في أحد أقواله أيضاً ما يحيل إلى أن درجة الولاية لن تحصل بغير تلازم بين فعل العبد وإرادة الرّب، فقد قال لرجل: أتحبّ أن تكون لله تعالى ولياً؟ فقال: نعم. فقال: لا ترغبن في شيء من الدنيا والآخرة، وفرّغ نفسك لله تعالى، وأقبل بوجهك عليه ليقبل عليك ويواليك»[3].

أمّا معروف الكرخي، فذهب إلى أنّها ثمرة الإرادة الإلهية والمجهود البشري معاً، وأكّد اتجاهه هذا بقوله: «إذا أراد الله بعبدٍ خيراً فتح عليه باب العمل وأغلق عنه باب الجدل، وإذا أراد بعبدٍ شرّاً أغلق عليه باب العمل

(1) الأصفهاني، الحلية، 7/ 368.
(2) الرّسالة، ص392.
(3) المصدر نفسه، ص261.

وفتح عليه باب الجدل»[1]. وقد سايره أحمد الخرّاز حين أشار إلى أن «المعرفة تأتي من عين الجود وبذل المجهود»[2].

وقد أفاض صوفية هذا الطور في المقارنة بين الولي، الذي نال ولايته ببذل الجهد، والذي نالها بطريق الجود الإلهي، فكل متصوّف أقام هذه المقارنة انتهى إلى تفضيل الثاني على الأول، مثلما يتضح من قول الجنيد: «باب كل علم نفيس جليل بذل المجهود، وليس من طلب الله ببذل المجهود كمن طلبه عن طريق الجود»[3].

ولئن كان معظم الصوفية في هذه المرحلة يفضّلون الولاية الحاصلة عن طريق التعيين، فإن النزعة إلى التوفيق بين الجهد البشري والوهب الإلهي قد كانت حاضرة من خلال بعض الإشارات، وهو ما يتضح من عبارة الخرّاز: «من ظن أنه ببذل الجهد يصل إلى مطلوبه فهو متعنٍّ، ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فمتمنّ»[4].

غير أن ميل المتصوّفة إلى تفضيل الولي المجذوب لا يعني استنقاصهم العمل وبذل الجهد؛ إذ كثيراً ما كانوا يلحون على ضرورة الاستجابة إلى التكاليف الشرعيّة؛ لأن الجود الإلهي لا يكون إلا حيث يكون الجهد البشري.

لكن إهمال العمل وإلغاء التكاليف، أو قلة الاكتراث بها، يبعد الإنسان عن نظر العناية الإلهيّة.

وهم أيضاً متفقون على أن مقام الولاية لا يُكتسب اعتماداً على إرادة الإنسان فحسب؛ بل لا بدّ من حضور المشيئة الإلهية أوّلاً، وقد بدا هذا الاتجاه واضحاً من قول يحيى بن معاذ الرازي: «ما دام العبد يتعرّف فيُقال:

(1) المصدر نفسه، ص317.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) السلمي، الطبقات، ص157.
(4) القشيري، الرّسالة، ص44.

لا تختر شيئاً، ولا تكن مع اختيارك حتى تعرف. فإذا عرف وصار عارفاً، فيُقال له: «إنْ شئت اختر، وإن شئت لا تختر؛ لأنك إن اخترت فباختيارنا، وإن تركت الاختيار فباختيارنا تركت الاختيار»[1].

وعلى غراره نسج سهل التستري حين قال: «ذروا التدبير والاختيار فإنّهما يكدّران على الناس عيشهم»[2].

لقد كانت الطرق الموصلة إلى مقام الولاية مسألةً كلاميةً خلافيةً بين صوفية طور النشأة على خلفية ما إذا كانت أفعال العباد اختيارية أم إجبارية؛ لذا نجدهم مختلفين في مدى حريّة الإنسان وقدرته على الاختيار لبلوغ هذا المقام الرّوحي السّامي. واختلفوا أيضاً في علاقة إرادة الله بإرادة الإنسان، فذهبوا في ذلك مذهبين أساسيين؛ فقد نفى شقّ منهم أيّ إرادة ذاتية للإنسان تؤهله لبلوغ هذه المرتبة فسقط في الجبرية المطلقة، وجعل الأمر موكولاً إلى الله وحده ليعيّن لهذه المرتبة من يشاء. أما الشق الثاني فقال بضرورة التقاء الإرادتين، مع جعل الإرادة البشرية سليلة الإرادة الإلهيّة؛ أي أن العبد يريد بالله لا بذاته، ولذلك لم يجرؤ أحد من المتصوّفة الروّاد على القول بإمكانية بلوغ الإنسان مرتبة الولاية عن طريق إرادته الذاتية فحسب، على الرغم من أنّ العديد منهم قد أشار بالإرادة البشرية، وجعل توافرها شرطاً أساسياً لبلوغ درجة الولاية.

لا شكّ في أنّ هذا الاختلاف بين الاتجاهات يعكس اختلافاً أعمق يتصل بالموقف من أفعال العباد أحرّةٌ هي أم مسيّرة.

إنّ الأساس الفكري، الذي انبنت عليه مسألة الولاية الصوفية في نشأتها، هو التمسك بعقيدة التوحيد المنزّه عن كل مظهر من مظاهر التعدّد،

---

(1) السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر، عوارف المعارف، مصر، 1939م، ص337.

(2) السلمي، طبقات الصّوفيّة، ص209.

فلا يمكن، وفق التصوّر الصوفيّ، أن توجد إرادتان مستقلتان وفعلان منفصلان، فليس هناك سوى إرادة الله ومشيئته. أما إرادة العبد -إن وجدت- فهي تابعة إلى الأولى نابعة منها. إن الله هو المريد على وجه الحقيقة، في حين يظلُّ الإنسان مريداً على سبيل المجاز.

إن الاتجاه الغائب في هذه المسألة هو اتجاه وفاقي أشعري، ومفاده أن الله يخلق الأفعال والإنسان يكتسبها، وهو ما يمنح العبد نصيباً من الحرية في اختيار أفعاله، ومن ثمّ قدرته على بلوغ مرتبة الولاية. وقد ترتّبت على هذه المقالة نتيجة حاسمة مفادها أن مقام الولاية لا يُنال بالوراثة، وليس حكراً على أهل البيت مثلما يرى الشيعة. وعلى الرغم من سحب المتصوفة البساط من تحت الإيديولوجيا الشيعية المنغلقة، فإنهم قد وقعوا في مأزق جديد؛ إذ احتكروا هذه المرتبة الدينية العليا.

3-2- المجاهدة طريقاً إلى الولاية:

تبوّأت مسألة جهاد النفس، أو المجاهدة[1]، مكانةً أساسيةً في الترقّي الصوفي. والمقصود بالمجاهدة، في اصطلاح الصوفية، هو منع النفس ما حرّم الله عليها؛ بل ما أحلّ أيضاً، ومراقبتها مراقبةً صارمةً في كل ما تهمُّ به حتى لا تتهافت على الملذات والشهوات، وتتعامى عن الخالق. وينطلق الصوفية في الجهاد النفسي من مسلّمة رسّخها النص الديني، هي أن النفس الأمارة[2] مصدر الشرور[3]؛ لذا نجد الصوفية الرّواد يلحّون على معنى

(1) يُعرّف الجرجاني المجاهدة قائلاً: «المجاهدة في اللّغة المحاربة، وفي الشّرع محاربة النّفس الأمّارة بالسّوء بتحميلها ما يشقّ عليها بما هو مطلوب في الشّرع». التعريفات، ص217.

(2) يقول الجرجاني: «النّفس الأمارة هي التي تميل إلى الطّبيعة البدئية، وتأمر باللّذات والشّهوات الحسيّة، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية، فهي مأوى الشّرور ومنبع الأخلاق الذّميمة». التعريفات، ص252.

(3) يقول ذو النون المصري في هذا السّياق: «إنّما دخل الفساد على الخلق من ستّة =

رياضة النفس، ويقرنون بين انهماك النفوس في الملذات والامتناع عن أداء الفرائض الدينيّة. وكان إبراهيم بن أدهم يربط ربطاً عضوياً بين تحقيق مرتبة الولاية وقمع رغبات النفس. ومما روي عنه قوله لرجل: «أتحبّ أن تكون لله تعالى ولياً؟ فقال: نعم، فقال: لا ترغبن في شيء من الدنيا والآخرة، وفرّغ نفسك لله تعالى، وأقبل بوجهك عليه ليقبل عليك ويواليك»[1].

وأشار في موضع آخر إلى أن إدراك «درجة الصالحين» مرهون بترويض النفس، وبغلق أبواب الشهوات في وجهها. فقد رسم معالم الطريق إلى مرتبة الولاية بقوله: «لن ينال الرجل درجة الصالحين حتى يجتاز ست عقبات؛ أن يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدّة، والثانية أن يغلق باب العزّ ويفتح باب الذل، والثالثة أن يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد، والرابعة أن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر، والخامسة أن يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر، والسادسة أن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت»[2].

وقد اقتفى حاتم الأصم (ت 237هـ/ 851م) أثر ابن أدهم؛ إذ ربط بين الطريق الصوفي والاستعداد الدائم للموت بما هو أسمى أشكال مجاهدة النفس: يقول: «من دخل في مذهبنا هذا (=التصوف) فليجعل في نفسه أربع خصال من الموت؛ موتاً أبيض وهو الجوع، وموتاً أسود وهو احتمال الأذى من الخلق، وموتاً أحمر وهو العمل الخالص في مخالفة الهوى، وموتاً أخضر وهو طرح الرّقاع بعضها على بعض»[3].

= أشياء؛ الأوّل: ضعفت النيّة بعمل الآخرة، والثّاني: صارت أبدانهم رهينة لشهواتهم، والثّالث: غلبهم طول الأمل مع قرب الأجل، والرّابع: آثروا رضا المخلوق على رضا الخالق، والخامس: اتبعوا أهواءهم وتركوا سنة نبيّهم ﷺ وراء ظهورهم، والسّادس: جعلوا زلّات اللّسان حجّة لأنفسهم ودفنوا كثيراً من مناقبهم». القشيري، الرّسالة، ص101.

(1) المصدر نفسه، ص261.

(2) المصدر نفسه، ص98.

(3) المصدر نفسه، ص393-394.

ويعلن الصوفية، في أحايين كثيرة، أن مجاهدة النفس أو مخالفتها ليست هدفاً في حدّ ذاتها؛ بل وسيلة إلى بلوغ أرقى درجات السموّ الرّوحي التي هي لقاء الله؛ فقد رُوي عن البسطامي قوله: «رأيت ربّي -عزّ وجلّ- في المنام فقلت: كيف أجدك؟ قال: فارق نفسك وتعال»[1].

تعدُّ مجاهدة النّفس من أهم مقومات السموّ الرّوحي، ويُعدّ الجوع أحد أركان المجاهدة، حتى أن بعض الصوفية وجدوا ينابيع الحكمة في الجوع، فقد كان سهل التستري يقول: «لمّا خلق الله تعالى الدنيا جعل في الشبع المعصية والجهل، وفي الجوع العلم والحكمة»[2].

وكان البسطامي متى سُئل عن الوسيلة، التي بلغ بها درجة «المعرفة»، يُجيب: «ببطن جائع وبدن عارٍ»[3].

ولكن ينبغي التفريق بين زهد النسّاك والزهد الصوفي، بما هو شكل من أشكال جهاد النفس؛ إذ الأوّل غرض في حدّ ذاته، وردّ فعل تجاه ما آلت إليه أمور المسلمين، ولا سيّما في عهد بني أمية، من تدهور شامل وانحلال عام، في حين أن الزهد الصوفي وسيلةٌ؛ إذ هو مجرّد مرحلة في الطريق إلى الله. ويتضح هذا الأمر من خلال تصنيف أحمد بن حنبل (ت 241هـ/ 855م) الزهد ثلاثة أصناف: «الأوّل: ترك الحرام وهو زهد العوام، والثاني ترك الفضول من الحلال، وهو زهد الخواص، والثالث ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى، وهو زهد العارفين»[4].

ما من شكّ في أن التخفّف من أعباء الشهوات الحسية يتناغم تماماً مع المنطق الداخلي للتصوّف بصفته طريقاً إلى السموّ الرّوحي، وهذا ما يُفسّر

(1) المصدر نفسه، ص102.
(2) المصدر نفسه، ص141.
(3) المصدر نفسه، ص396.
(4) المصدر نفسه، ص119.

مغالاة الصوفية في إماتة الجانب المادي في الإنسان مقابل إغناء بعده الروحي استعداداً لمعانقة المطلق. ويتضح هذا المنزع، جلياً، في معراج البسطامي، وقد وصفه بدقة قائلاً: «كنت اثني عشر عاماً حدّاد نفسي؛ ألقيت بها في كور الرياضة، وأحرقتها بنور المجاهدة، ووضعيتها على سندان المذمّة، وطرقتها بمطرقة الملامة، حتى جعلت منها مرآة. وكنت خمس سنين مرآة نفسي؛ أصقلها دائماً بأنواع من العبادة والتقوى، وسنة أنظر فيها بعين الاعتبار، وقد نظرت فإذا في وسطي زنّار من الكبر والعجب والرّياء والاعتماد على الطاقات والنظر بعين الارتياح إلى الأعمال، فعملت خمس سنين حتى انقطع ذلك الزنّار، واعتنقت الإسلام من جديد، ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى، فكبّرت عليهم أربع تكبيرات، ورجعت من جنازتهم جميعاً، وصلت إلى الله بعون الله وحده من غير وساطة من الخلق»[1].

وتعدّ العزلة[2] عن الخلق أرقى أشكال المجاهدة. بيد أن تلك العزلة ليست غرضاً في حدّ ذاته؛ بل مطية إلى الخلاص من فساد المخالطة، ومن ثمّ، اجتناب ارتكاب المعاصي؛ فأبو القاسم الجنيد يقرن العزلة بسلامة الدين والنفس والقلب، فيقول: «من أراد أن يسلم له دينه، ويستريح بدنه وقلبه، فليعتزل الناس، فإن هذا الزمان وحشة، والعاقل من اختار فيه الوحدة»[3].

وإلى المعنى نفسه ذهب الشبلي، حين كان يقول: «الإفلاس يا ناس، فقيل له: يا أبا بكر ما علامة الإفلاس؟ قال: من علامات الإفلاس الاستئناس بالناس»[4].

---

(1) العطار، فريد الدين، تذكرة الأولياء، مطبعة بريل، 1905م، في جزأين، 1/ 139. قارن بما رواه عنه القشيري في السّياق نفسه: الرّسالة، ص396.

(2) يعرّفها الجرجاني قائلاً: «العزلة: هي الخروج عن مخالطة الخلق بالانزواء والانقطاع». التّعريفات، ص164.

(3) القشيري، الرّسالة، ص104.

(4) المصدر نفسه، ص103.

ولم يكن صوفية هذا الطور يفرّقون بين العزلة والخلوة[1]. والحال أن الأولى تكون في بداية الطريق في حين تكون الثانية في نهايته؛ فإذا كانت الأولى انفصالاً عن العالم، فإن الثانية اتصال بالله. وعلى الصوفي، الّذي يختار العزلة على الصحبة، أن يكون خالياً من جميع الأذكار عدا ذكر ربّه؛ ولهذا نجد في أقوال المتصوّفة تلازماً بين العزلة والذكر.

إن للصوفية، إذاً، طريقةً خاصّةً يستحضرون بوساطتها الله في قلوبهم، فينكشف لهم الغيب؛ هذه الطريقة أسموها **الذكر**، وهي من الأركان المركزية في التديّن الصوفي[2]، حتى عدّه بعضهم «طعام العارفين».

ويجمع أهل التصوّف على أن التقرّب من الله مرهون بدوام الذكر، وهو ما قصده أبو علي الدقاق بعبارته: «الذكر منشور الولاية، فمن وفّق لذكر فقد أعطي المنشور، ومن سلب الذكر فقد عزل»[3].

والمُلاحظ أنّنا نعثر أحياناً على ما يُشير إلى تفضيلهم الذكر على بعض الطقوس الدينية، كالصّلاة؛ لأنّ من خصائص الذكر أنه غير مؤقت، في حين قد لا تجوز الصلاة في بعض الأوقات، ولكن هذا التفضيل لم يبلغ درجة جعله بديلاً للصّلاة، بل هو معزّزٌ لها ومدعّم.

ولنا أن نشير، في هذا الصّدد، إلى أنّ الصوفية، حين يؤثرون العزلة للتعبد والذكر، لا يفعلون، في الحقيقة، أكثر من محاكاة الرسول؛ إذ كان قبل البعثة يخلو بنفسه في غار حراء للتعبد إلى أن نزل عليه الوحي. وليس في

---

(1) الخلوة عند الجرجاني هي «محادثة السّرّ مع الحقّ، حيث لا أحد ولا ملك». التعريفات، ص113.

(2) يؤصل الصّوفيّة الذّكر بالآية الحادية والأربعين من سورة الأحزاب (33) ونصّها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 41].
انظر حول أهميّة الذّكر عند الصّوفيّة: - الرّسالة، ص221-226.
- الكلاباذي، التعرف، ص74-76.

(3) الرّسالة القشيريّة، ص221.

الأمر غرابة خصوصاً إذا علمنا حرص أوائل المتصوفة على تأكيد تشبع التصوّف بالنص الموحى وبتعاليم الرسول وسيرته، وستتأكد وشائج القربى أكثر حينما ينتهي بنا البحث إلى نتيجة أساسيّة هي أنّ الولاية الصّوفيّة تتشرب من النبوّة في الكثير من مبادئها ومقوّماتها.

3-3- المقامات والأحوال:

من المصطلحات التي يتداولها أهل التصوّف للتعبير عن ترقيهم الروحي كلمتا الطّريق أو السفر، ويوضحون هذا الترقي على أنه: «سفر بالقلب، وهو الارتقاء من صفة إلى صفة»[1]. إنّه سفر معنوي قياساً إلى الرحلة الحسية من مكان إلى آخر، ومردُّ هذه المقايسة ما يجمع بين السفرين من معاناة حسية ونفسية، وما يكابده المسافرون جسداً وروحاً من مشاق، وما يتجشّمونه من عناء، وما يعترض سبيلهم من عقبات.

ففي السّفر الأرضي يمرّ المسافر بمنحدرات ومرتفعات وحواجز وعراقيل، وتصادفه مخاوف وأهوال، وفي السّفر الروحي يمرّ السّالك كذلك بمراحل عدّة تلازمها منظومة خلقية متباينة وأوضاع نفسيّة متضاربة. وقد أطلق أهل الطريق على الترقي الأخلاقي مصطلح المقامات[2]. أمّا الترقّي الروحي فسمّوه الأحوال[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص289.

(2) يرى القشيري أنّ «المقام ما يتحقّق به العبد بمنازلته من الآداب، ممّا يتوصّل إليه بنوع تصرّف، ويتحقّق بضرب تطلب ومقاساة، فمقام كلّ واحد في موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له. وشرطه ألّا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوفِ أحكام ذلك المقام». الرّسالة، ص56.

(3) يُعرّف الحال بأنّه: «معنى يرد على القلب من غير تعمّد ولا اجتلاب ولا اكتساب، من طرب أو حزن، أو بسط أو قبض، أو شوق أو انزعاج، أو هيبة أو اهتياج». المصدر نفسه، ص57.

قارن بما أورده الطوسي في الغرض نفسه: اللّمع، ص65-104.

وقسم الصّوفيّة الأوائل الطريق أو السّفر إلى سلسلة من المراحل؛ بل ميّزوا بين أنواع مختلفة من الطّرق، وهو ما يمكن تلمّسه من قول يحيى بن معاذ: «إذا رأيت الرجل يعمل الطيّبات فاعلم أنّ طريقه التّقوى، وإذا رأيته يحدّث بآيات الله فاعلم أنّه على طريق الأبدال، وإذا رأيته يحدّث بآلاء الله فاعلم أنّه على طريق المحبين، وإذا رأيته عاكفاً على ذكر الله فاعلم أنّه على طريق العارفين»[1].

ويُشير الجنيد إلى أنّ الطّرق الصّوفيّة تتعدّد بتعدّد السّالكين؛ إذ يقول: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»[2].

ولعلّ هذا الإقرار بتعدّد طرق الوصول إلى الله يدلّ دلالةً واضحةً على أنّ السّفر الصّوفي كان في طور النّشأة شأناً فرديّاً متحرراً من الضوابط والقواعد، يسلك المتصوّف خلاله طريقةً خاصّةً به، ثمّ إنّ التّدرّج من مقام إلى آخر لن يتمّ إلا متى بلغ السّالك في المقام الأدنى درجة الكمال. ويعني التّحوّل من منزل إلى آخر التجرّد من الصّفات المذمومة والتخلّق بالصفات المحمودة، وهكذا يتدرّج السّالك من مقام إلى آخر حتّى يبلغ أسمى الدّرجات ويتحقّق بالولاية.

ولئن كانت المقامات والأحوال محلّ اهتمام الصّوفية منذ وقت مبكر، فقد ظهر التنظير لها بصورة بسيطة مع إبراهيم بن أدهم من خلال حديثه عن العقبات الستّ التي على السّالك تجاوزها لإدراك درجة الصّالحين[3]. ولكن الغالب على الظنّ أنّهم كانوا يتناولونها ضمناً، ودون تمييز بين الأحوال والمقامات، ولم يكونوا متّفقين حول عددها ولا حول ترتيبها. ولكنّنا نلاحظ، مع نهاية القرن الثالث، أنّ أعلام التّصوّف قد أخذوا يميّزون بين الحال والمقام بصورة واضحة، يدلُّ على ذلك ما أورده صاحب الحلية من أن ذا النون المصري قال متحدّثاً عن الأحوال: «إن المؤمن إذا آمن بالله

(1) العطار، فريد الدين، تذكرة الأولياء، 1/ 261.
(2) علي، أسعد، المنتجب العاني وعرفانه، بيروت، 1968م، ص385.
(3) انظر: القشيري، الرسالة، ص98.

واستحكم إيمانه خاف الله، فإذا خاف الله تولّدت من الخوف هيبة الله، فإذا سكن درجة الهيبة دامت طاعته لربّه، فإذا أطاع تولّد من الطاعة الرّجاء، فإذا سكن درجة الرّجاء تولّدت من الرّجاء المحبّة، فإذا استحكمت معاني المحبّة في قلبه سكن بعدها درجة الشّوق، فإذا اشتاق أدّاه الشوق إلى الأنس، فإذا أنس بالله اطمأن إلى الله، فإذا اطمأن كان ليله في نعيم ونهاره في نعيم، وسرّه في نعيم وعلانيّته في نعيم»[1].

إنّ النّعيم المتحدّث عنه في مقالة ذي النون ليس سوى مرتبة الولاية التي يبلغها السّالك في نهاية طريق المجاهدة.

فما طبيعة هذه الدرجة، وما هي أهمّ خصائصها؟

3-4- تردّد مفهوم الولاية بين الاتّصال والانفصال:

لمّا سُئل الجنيد عن التّصوّف قال: «هو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة»[2]. وهذا يعني أنّ التصوّف يستهدف تقريب المسافة بين الله والإنسان، وكسر الحواجز المنيعة بين الطرفين؛ فالصوفي يخوض تجربته الصّوفية الشّاقة بغية إلغاء سطوة الإحساس بالهوّة السحيقة بينه وبين الله؛ لذا نجد أوائل الصوفية يرفضون القول بالفاصل الذي لا يقطع بين الحق والخلق، ويؤكّدون إمكانية التّقارب بين الطرفين. على أنّ الاتّصال[3]، الذي يتبناه صوفية هذه المرحلة، ليس اتّحاداً مطلقاً بين الله والإنسان، إنّما المراد به اقتراب العبد من ربّه فحسب اقتراباً روحياً؛ إنّه مجرّد إحساس بأنّ الله قريب.

---

(1) الأصفهاني، أبو نعيم، الحلية، 9/ 359-360.

(2) القشيري، الرسالة، ص280.

(3) يوضح أبو الحسن النوري الاتّصال قائلاً: «الاتّصال: مكاشفات القلوب ومشاهدات الأسرار». الكلاباذي، التعرّف، ص78.
ويقول أيضاً: «مكاشفات العيون بالإبصار ومكاشفات القلوب بالاتّصال». الطوسي، اللّمع، ص422.
فليس الاتّصال بالله اتّحاداً بذاته؛ بل هو مجرّد إدراك معنوي للحقائق الإلٰهية.

إنّ مبدأ الاتّصال عند صوفية هذا الطّور يقوم على أساس المحافظة على عقيدة التّنزيه والمفارقة؛ فالربّ ربّ والعبد عبد ولن يتّصلا أو يتّحدا، وهو ما يستخلص من قول الجنيد، حين سُئل عن قرب الله من الولي الصوفي، وأجاب: «قريب لا بالتلاق، بعيد لا بافتراق»[1].

ويصوغ الصوفية الأوائل حال اتّصالهم (=بلوغ مرتبة الولاية) عادةً بلفظة الفناء؛ لأنّ تلك الحال تقترن عندهم غالباً بالفناء[2]، فلا يكون العارف بمشهد الحق إلّا إذا فقد الإحساس بالعالم وبنفسه.

ولئن كان الفناء يُشكّل غاية المعراج الرّوحي، فإن له في كلام الصّوفيّة من أهل السنة معنى مخصوصاً؛ فهو لا يعدو أن يكون فناءً إرادياً، ومعناه أن يكون العبد مسلوب الإرادة، كالميت بين يدي غاسله، وقد يكون حالة نفسية عارضة يحسّ العبد خلالها أنّ الله معه أنّى كان؛ لذلك ينتابه شعور بالأنس. ومهما يكن مفهوم الفناء الصوفي في هذا الطور فإنّ له وجهين؛ وجه سلبيّ

(1) السبكي، تاج الدين (ت 771هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي، مصر، ط1، 1964م، 2/ 32.

(2) مهما تباينت آراء الصوفية في مفهوم الفناء فإنّها تلتقي حول مفهومه العام، وهو تلك الحال التي يبلغها المتصوّف، وتتوارى فيها آثار شخصيّته، وتنتفي إرادته، ويفقد كلّ إحساس بالعالم الخارجي، فيرى الله وحده ويعرفه معرفة ذوقية.
ويصنّف الفناء عادةً إلى ثلاثة أصناف:
أوّلاً: فناء عن شهود السّوى؛ ومعناه أن يغيب الصوفي بمعبوده عن وجوده؛ أي أن يكون مجرّد حالة نفسية طارئة عارضة، فيفنى فيها من لم يكن (=العالم)، ويبقى فيها من لم يزل، وهو أمر يحدث لذوي القلوب الضّعيفة عند مشاهدة الخالق مشاهدة قلبيّة؛ ويكون هؤلاء عادةً معذورين؛ لأنّ ما يصدر عنهم هو مجرّد شطح (=عبارة عن كلام غير مراقب).
ثانياً: فناء عن وجود السّوى؛ وهو الفناء في حالة واعية، وليس تحت تأثير حالة نفسيّة عارضة مثلما يحصل في الفناء الأوّل، ومن رموز هذا الصنف الحلّاج.
ثالثاً: فناء عن عبارة السّوى؛ وهو حال الأنبياء وأتباعهم، ومعناه أن يفنى بعبادته عن سواه، وفي حبّه عن حبّ ما سواه، وبغشيته عن غشية ما سواه، وهذا هو التّوحيد الصّحيح عند أهل السّنة.

مضمونه غياب الشّعور بالذّات وبالعالم، والآخر إيجابي؛ إذ الفناء عن شيء يقتضي البقاء بشيء آخر؛ الفناء عن المعاصي يقتضي البقاء بالطاعات، والفناء عن صفات البشريّة يقتضي البقاء بصفات الألوهيّة، والفناء عن سوى الله يقتضي البقاء بالله؛ لهذا ألحّ أغلب صوفيّة هذه المرحلة على تلازم الفناء والبقاء[1]، فكأنّ هدفهم الأسمى ليس الفناء عن الذات بل البقاء بالله.

ولكن أغلب الصوفية إنْ كانوا يقرّون الفناء فإنّهم لا ينكرون الوجود الحسي العيني لمظاهر الكثرة والتعدّد، إنّما يفقدون شعورهم وإحساسهم بالعالم في غمرة سكرتهم الرّوحيّة فحسب، وبمجرد الصحو يدركون عالم الكثرة والتعدّد والحس.

3-5- الولاية والكرامة:

بعد أن تبيّنا طبيعة الولاية الصّوفيّة يتعيّن علينا أن نبحث في أهمّ مظاهرها:

تُعدُّ ظاهرة «الخرق» من شروط الولاية لدى معظم الصّوفيّة الأوائل؛ فالله يُكرم الولي الصّوفي لقاء ما كابد من مشاق في سبيل التقرّب منه، وقد اصطلحوا على هذا الوهب الإلهي بالكرامات[2]؛ وهي أمور يجريها الله على أيديهم،

---

(1) انظر على سبيل المثال:
- القشيري، الرسالة، ص67 وما بعدها.
- الكلاباذي، التعرّف، ص92-100.
- الطوسي، اللّمع، ص543.

(2) الكرامة عند الجرجاني «هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النّبوّة. فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً، وما يكون مقروناً بدعوى النّبوّة يكون معجزة». التعريفات، ص198.
انظر، في هذا الصدد، أيضاً:
- الكلاباذي، التّعرّف، قولهم في كرامات الأولياء، ص44-51.
- السرّاج، اللّمع، كتاب إثبات الآيات والكرامات، ص390-408.
- القشيري، الرسالة، الأحوال والكرامات، ص353-359.

ومواهب يهبها لأوليائهم. ولنا في أقوال الرّواد وسيرهم ما يؤكّد تجويزهم ظهور الكرامات على أيدي العارفين أو الأولياء؛ فقد ذكر سهل التستري أنّ «الآيات لله والمعجزات للأنبياء والكرامات للأولياء وأخيار المسلمين»[1].

ومن الصوفية من عدّ ظهورها معيار صدق الولاية، وغيابها علامة على نفاق السالك وعدم إخلاصه في تجربته. وكان التستري يردّد: «من زهد في الدّنيا أربعين يوماً صادقاً مخلصاً في ذلك، تظهر له الكرامات من الله عزّ وجلّ، ومن لم يظهر له ذلك فلما عدم في زهده من الصّدق والإخلاص»[2].

وقد نحا الجنيد المنحى نفسه؛ إذ عدّ الكرامة ركناً من أركان الولاية لا يدرك إلا ذوقاً، فأشار إلى أنّ: «من يتكلّم في الكرامات ولا يكون له شيء منها مَثَلُهُ كمثل من يمضغ التّبن»[3].

ولكنّ صوفيّة الطور الأوّل، على الرغم من إثباتهم ظهور الكرامات على الأولياء، مجمعون على التحذير منها خشيةَ أن تكون فتنةً للولي، أو مجرّد وساوس. من ذلك ما رُوي عن السري السّقطي أنّه كان يقول: «لو أنّ رجلاً دخل إلى بستان فيه من جميع ما خلق الله من الأشجار عليها جميع ما خلق الله من الأطيار، فخاطبه كلّ طير منها بلغته وقال: السّلام عليك يا ولي الله فسكنت نفسه إلى ذلك، كان في يديها أسيراً»[4].

ويحذر الجنيد من أن تكون الكرامة حجاباً بين الله والإنسان، وذلك متى سكنت إليها النّفوس واعتدت بها. يقول في هذا السياق: «حجاب قلوب الخاصّة المختصّة برؤية النّعم، والتّلذّذ بالعطاء، والسّكون إلى الكرامات»[5].

---

(1) السرّاج، اللّمع، كتاب إثبات الآيات والكرامات، ص390.
(2) المصدر نفسه، ص390، وأيضاً: الرسالة القشيرية، ص356.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) الأصفهاني، أبو نعيم، الحلية، 10/ 118.
(5) السرّاج، اللّمع، ص400.

وعلى منواله نسج البسطامي؛ إذ كان يبدي عدم الاكتراث بالكرامات الحسيّة، حتى إنّه كان يقول: «كنت في بدايتي يريني الحقّ الآيات والكرامات فلا ألتفت إليها، فكلّما رآني كذلك جعل لي إلى معرفته سبيلاً»[1].

ولم تكن الكرامة الحسيّة الظاهرة عند معظم صوفيّة هذا الطّور حجّة صدق ولاية صاحبها؛ بل قد تكون من استدراجات[2] الشّيطان. فقد قيل لأبي يزيد البسطامي: «فلان يُقال إنّه يمرّ في ليلة إلى مكّة، فقال: الشّيطان يمرُّ في لحظة من المشرق إلى المغرب وهو في لعنة الله، وقيل له: إنّ فلاناً يمشي على الماء، فقال: الحيتان في الماء والطير في الهواء أعجب من ذلك»[3].

بناءً على ما أسلفنا يمكن القطع بأنّ الصّوفيّة الأوائل قد استهانوا بالكرامة الحسيّة الظاهرة خشيةَ التباسها بالمعجزة[4]؛ لذلك حرصوا، منذ وقت مبكّر، على التّمييز بين الظاهرتين، مع الإقرار بأنّ معجزات الأنبياء أرقى من كرامات الأولياء. ولعلّ أهمّ تمييز هو ذاك الّذي وضع أسسه البسطامي حين سُئل في هذه المسألة فقال: «مَثَلُ ما حصل للأنبياء، عليهم السّلام، كمثل زق فيه عسل، ترشح منه قطرة، فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء، وما في الزقّ مثل ما لنبيّنا ﷺ»[5].

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) يرى الجرجاني أنّ «الاستدراج هو أن يجعل الله تعالى العبد مقبول الحاجة وقتاً فوقتاً إلى اقتضاء عمره للابتدال بالبلاء والعذاب وقيل الإهانة بالنظر إلى المال».
ويضيف: «الاستدراج هو أن يرفعه الشّيطان درجة إلى مكان عالٍ، ثمّ يسقط من ذلك المكان فيهلك هلاكاً». التعريفات، ص37.

(3) السرّاج، اللّمع، ص400.

(4) يحدّد الجرجاني المعجزة بقوله: «المعجزة أمر خارق للعادة، داعية إلى الخير والسّعادة، مقرونة بدعوى النّبوّة قصد بها إظهار صدق من ادّعى أنّه رسول من الله». التعريفات، ص231.

(5) القشيري، الرّسالة، ص356.

إنّ المفاضلة بين المعجزات والكرامات مؤشّرٌ إلى أنّ مسألة المقارنة بين النّبوّة والولاية قد بُدِئَ الخوض فيها في وقت مبكّر من نشأة التّصوّف.

ويؤكّد روّاد الصّوفيّة أنّ الكرامة، في الأساس، فعل إلهي يجريه على الولي الصوفي إكراماً له، ولم يدّعِ أحد منهم أنّها فعل ذاتي بحت مستقلّ عن الإرادة الإلهيّة، ويذهبون إلى أنّ «أكبر الكرامات أن تبدّل خلقاً مذموماً من أخلاق نفسك بخلق محمود»[1].

وإذا كانت كرامات الأولياء، في هذا الطور، تتمثّل بالخصوص في إجابة دعوى، أو إظهار طعام في أوان فاقة، أو حصول ماء في زمن عطش، أو تسهيل قطع مسافة، فإنّ هاجس بعض السّالكين ليس أن تظهر على أيديهم الأفعال الحسّية الخارقة؛ بل أن يدركوا التوحيد مشاهدةً وذوقاً، وهو أرقى ضروب الكرامات عندهم. كما يصرّح أبو يزيد: «كان في بدايتي يريني الحق الآيات والكرامات فلا ألتفت إليها، فلمّا رآني كذلك جعل لي إلى معرفته سبيلاً»[2].

فما هي طبيعة تلك المعرفة؟ وما هي طرقها وحدودها؟ وما هي النّقاط الفارقة بين المعرفة الصّوفيّة وسائر نظم المعرفة التي كانت سائدة آنذاك؟

3-6- الولاية والعرفان:

يُشير عديد السّالكين، في هذا الطور، إلى أن الهدف من وراء سفرهم الروحي معرفة التوحيد الإلهي بصورة يقينية تتيح لهم، في الوقت نفسه، التعرّف إلى أنفسهم؛ أي معرفة أصلهم وعلاقتهم بخالقهم ومصيرهم، ومن ثم الاقتناع الذاتي بوجوب الطاعة والخضوع. فقد صرح الجنيد أنّ «أوّل ما يحتاج إليه العبد من الحكمة، معرفة المصنوع صانعه، والمحدث كيف كان إحداثه، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المُحدث ويذلّ لدعوته،

(1) السراج: اللّمع، ص: 400. والقولة لسهل التّستري.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

ويعترف بوجوب طاعته، فإن من لم يعرف مالكه لم يعترف بالملك لمن استوجبه»[1].

وقد تجلّت صلة التّصوّف بالمعرفة منذ بواكيره؛ إذ بدا الحرص على الجانب المعرفي واضحاً في أقوال رجال نشؤوا في مفترق الطريق بين الزّهد والتّصوّف؛ منهم عبد العزيز بن أبي رواد القائل: «ليس الشأن في أكل الشّعير، ولا لباس الصّوف والشّعر، الشّأن في المعرفة»[2]. ومنهم أيضاً معروف الكرخي، صاحب أوّل تعريف للتّصوّف قال فيه: «التّصوّف الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق»[3].

ويتّفق صوفية طور النّشأة على أن المعرفة التي يطلبونها لا تحصل عن طريق الحس، ولا النقل، ولا العقل؛ لأنها، في نظرهم، طرق قاصرة عن إدراك الحقيقة الإلهية الماورائية؛ إنما تدرك بوساطة القلب مكاشفةً[4] ومشاهدةً[5].

إنّ المعرفة، التي تحصل للعارف حين يبلغ درجة القرب أو الاتصال، تكون بمثابة النور الذي يلقيه الله في قلوب العارفين (=الأولياء)، فيوصلهم إلى الحقيقة التي لا حقيقة بعدها، وهذا ما عناه إبراهيم بن أدهم بقوله: «إنّ صفة أولياء العالمين نور في القلب يعرفون به الحقّ والباطل والنّاسخ والمتشابه»[6].

(1) القشيري، الرسالة، ص42.
(2) ابن الجوزي، صفوة الصّفوة، 4/ 133.
(3) القشيري، الرسالة، ص280.
(4) المكاشفة: «بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنّه رأي عين». اللّمع، ص422. ولمزيد الاطلاع راجع: الجرجاني، التعريفات، ص239.
(5) المشاهدة: «تُطلق على رؤية الحقّ في الأشياء، وذلك هو الوجه الذي له تعالى بحسب ظاهريته في كلّ شيء». المصدر نفسه، ص227.
(6) السلمي، الطبقات، ص32.

ويذهب أبو سليمان الداراني إلى أن العرفان الصوفي ضرب من الإلهام والفيض الإلهيين يتلقاهما الولي عن طريق الرؤيا المنامية في غفلة من الحس: «إنّ الله قد يكشف للعارف، وهو نائم في فراشه، من السرّ، ويفيض عليه من النّور، ما لا يكشفه للقائم في صلاته، وإذا استيقظت في العارف عين قلبه نامت عين جسده؛ لأن العارف لا يرى سوى الحق»[1].

ونلمس من أقوال صوفية القرن الثّالث للهجرة أنّهم كانوا واعين الوعي كلّه بأنّهم بصدد إرساء نظام معرفي جديد مغاير لسائر الأنظمة التي كانت مألوفة في العالم الإسلامي وقتئذٍ. فقد صنّف ذو النون المصري المعرفة ثلاثة أصناف في العبارة المنسوبة إليه: «إنّ المعرفة الحقيقيّة بالله ليست العلم بوحدانيته التي يؤمن بها المؤمنون جميعاً، كما أنّها ليست من علوم البرهان والنظر التي هي علوم الحكماء والمتكلّمين والبلغاء، ولكنّها معرفة صفات الوحدانية التي هي معرفة الأولياء خاصّة؛ لأنّهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم فيكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده»[2].

يشفُّ هذا النصّ عن أنّ ذا النون يصنف أنظمة المعرفة ثلاثة أصناف؛ النظام النقلي والعقلي والعرفاني، على أنه لا يعترف بغير المعرفة الكشفية الصّوفيّة، باعتبارها أقوم المسالك لإدراك اليقين. أما ما سواها من النظم المعرفية، فلا يعوّل عليه؛ لأن حصيلتها ظنيّة.

وقد سار البسطامي في هذا الاتّجاه شوطاً بعيداً؛ إذ أشار مراراً إلى أنّ

---

(1) نيكلسون، في التّصوّف الإسلامي وتاريخه، ص6.

(2) العطار، فريد الدين، تذكرة الأولياء، 1/ 108.

قارن بتصنيف سهل التستري للعلماء في قوله: «العلماء ثلاثة: عالم بالعلم الظاهر ويتكلّم عن علمه مع أهل الظاهر، وعالم بعلم الباطن يتكلّم بعلمه مع أهله، وعالم بعلمه بينه وبين الله لا يستطيع التّحدّث مع أيّ أحد».

غني، قاسم، تاريخ التّصوّف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1972م، 1/ 60.

الولي الصوفي ينهل من المعين الإلهي مباشرة وبلا وسائط؛ فقد كان يقول: «حدّثني قلبي عن ربّي من غير واسطة»[1].

ونصّ الجنيد على الفكرة نفسها؛ إذ وصف العارف (=الولي) بأنّه: «من نطق الله عن سرّه وهو ساكت»[2].

إنّ إجماع الصّوفيّة على أنّ معرفتهم وهبية لا كسبيّة جعلهم يعتقدون اعتقاداً راسخاً بأنّ طريقتهم في المعرفة أسمى الطّرق وأفضلها.

إن العارف، حين يزعم أنه يتلقى معارفه وحياً وإلهاماً، لا يفعل أكثر من محاكاة النبوّة، على الرغم من الحيطة التي تلفُّ الخطاب الصوفي؛ بل إن منهم من ادّعى النهل من المعين الغيبي بلا وسيط، وفي ذلك تجاوز للنبوّة؛ لأنها إنباءٌ بوساطة.

وإلى جانب وضع الصوفية نظاماً معرفياً خاصاً، عملوا على تقويض الأنظمة المخالفة، البيانية والبرهانية؛ فانتقدوا طريقة الفقهاء والمحدّثين في تحصيل العلوم بتعلة أخذهم العلم (ميتاً عن ميت)؛ أي عن طريق الرواية، كما انهالوا بسياطهم على المنهج العقلي للفلاسفة والمتكلّمين؛ فرمى بعضهم العقل بالعجز عن إدراك الحقيقة الإلهية المتعالية، فقد «قيل لأبي الحسن النوري: بمَ عرفت الله تعالى؟ فقال: بالله، قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز لا يدلُّ إلّا على عاجزٍ مثله، لما خلق العقل قال له: من أنا؟ فسكت فكحّله بنور الوحدانية فقال: أنت الله، فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله»[3].

ولطمأنة المتلقّي المسلم، ودفاعاً عن العرفان، يؤكّد بعض صوفية هذه المرحلة، ولا سيّما من أهل السنة، أن لا تناقض بين العلم الباطن والعلم

---

(1) الغراب، محمود محمود، شرح كلمات الصوفيّة، مطبعة نضر، ط2، 1993م، ص163.
(2) القشيري، الرسالة، ص316.
(3) السّراج، اللّمع، ص63.

الظاهر؛ أي بين الحقيقة والشريعة؛ لأنه علمٌ مقيّدٌ بالنّص التأسيسي برافديه؛ القرآن والحديث، وهو ما يستفاد من تصريح أبي سليمان الداراني: «ربما تنكت الحقيقة قلبي أربعين يوماً، فلا آذن لها أن تدخل قلبي إلا بشاهدين من الكتاب والسنة»[1].

وتعزى إلى ذي النون العبارة الآتية: «علامة العارف ثلاثة: لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهر من الحكم، ولا يحمله كثرة نعم الله -تعالى- عليه وكرامته على هتك أستار محارم الله تعالى»[2].

ويقرّ سهل التستري المعنى نفسه، حيث يقول: «كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل»[3].

ولكن مهما حاول الصوفية الروّاد التوفيق بين الظاهر والباطن، بين الشريعة والحقيقة، بين عمل الجوارح وعمل القلوب، فإن الخطاب الصوفي يرشح بالعديد من الإشارات المستخفّة بالتكاليف الشرعيّة. وقد أثارت هذه المسألة جدلاً عنيفاً داخل الدائرة الصوفية وخارجها؛ من ذلك أن الجنيد البغدادي، إمام طائفة التصوّف السنّي، هاجم القائلين بإسقاط التكاليف الشرعية عن الأولياء؛ فقد روى القشيري أن رجلاً قال للجنيد: «من أهل المعرفة أقوام يقولون: إنّ ترك الحركات من باب البرّ والتقوى، فقال الجنيد: إن هذا قول قوم تظلّموا بإسقاط الأعمال وهو عندي عظيم، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا، فإن العارفين بالله -تعالى- أخذوا الأعمال عن الله تعالى، وإلى الله تعالى رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البرِّ ذرّةً»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص146.

(2) المصدر نفسه، ص61. والرّسالة القشيرية، ص317.

(3) المصدر نفسه، ص146.

(4) الرّسالة، ص314.

نخلص ممّا تقدّم إلى أن الصّوفية الرّواد، قد أسّسوا نظاماً معرفياً باطنياً، يقوم على مقاربة مستحدثة للنصوص الدينية، وتأويل وتمثّل مختلفين عما استقرّ لدى البيانيين والبرهانيين في آن، على أن السمة المميزة لهذه المعارف تحرّرها من جميع القيود والضوابط اللغوية والعقلية. وهم، بإقصاء الرقيب من رحابهم، حرّروا نظامهم المعرفي من المراقبة والخضوع للعمل النقدي الصارم، وبذلك منحوا خيالهم الفرصة كاملة كي يجنّح أنّى شاء بلا حسيب ولا رقيب.





الفصل الثالث

ولاية المتألّه
في التصوّف الاتحادي والحلولي

لقد حرص أغلب صوفية القرن الثالث للهجرة على أن تكون «الولاية» برافديها، النظري والعملي، منسجمة تمام الانسجام مع العقيدة الإسلامية؛ بل إنهم ذهبوا أبعد من ذلك حين أعلنوا أن مذهبهم في الولاية مقيّدٌ بالكتاب والسنّة؛ وردوا كل «ولاية» يتحرّر صاحبها من ضوابط الشرع بعضها أو كلها[1]؛ لهذا لم تتعدَّ الولاية لديهم، كونها صلة قرب روحي بين العبد وربه، وسيلة الاستجابة للتّكاليف الشّرعية.

واستناداً إلى عقيدة التنزيه السنيّة، لا مجال للحديث مطلقاً عن علاقة اتصال أو اتحاد أو حلول بين العبد والرّب، بيدَ أن الطوق الذي سيّج به التصوّف السنّي مفهوم الولاية لم يكن، دائماً، منيعاً بالقدر الكافي؛ إذ سرعان ما أشاحت بعض الأقوال والتجارب الصوفية عن صورة ولي مختلفة عن نظيرتها في التصوّف السنّي المبكّر، فلم تعد الولاية لدى بعض متصوّفة هذا الطور مجرّد علاقة قرب بين العبد وربّه؛ بل استحالت مقاماً يتحقّق فيه

(1) يقول أبو الحسن النوري: من رأيته يدّعي مع الله حالة (=علاقة=ولاية) تخرجه عن حدّ علم الشّرع فلا تقربنّه، ومن رأيته يدعي حالة لا يدلّ عليها دليل، ولا يشهد لها حفظ ظاهر، فاتّهمه على دينه. ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص168.

الاتصال بين الطرفين عبر الاتحاد أو الحلول؛ ويمثل البسطامي والحلّاج هذا الاتجاه أفضل تمثيل.

فما هو مفهوم الولاية لديهما؟ ما هي أهمّ مقوماتها؟ وما هي المصادر التي عوّلا عليها في تأسيس نمط ولائي جديد؟

لقد شيّد البسطامي مذهباً في الولاية مؤسّساً على عقيدة الاتحاد، في حين عوّل معاصره الحلّاج على عقيدة الحلول في بناء مذهبه الولائي.

فما المقصود، إذاً، بالاتّحاد والحلول؟

1- في مفهوم الاتحاد والحلول:

أشار المستشرق نيكلسون إلى أن علماء المسلمين يميّزون بين ضربين من الاتحاد؛ أحدهما حقيقي كأن تصير ذاتان ذاتاً واحدةً، أو أن يصير شيء ما شيئاً آخر غيره؛ كأن يصير زيد عَمراً، وهذا الضرب من الاتحاد مستحيل.

أمّا النوع الثاني، فهو الاتحاد المجازي، ومن أقسامه أن يتحوّل شيء ما إلى شيء آخر دفعةً واحدةً أو بالتدرّج، كتحوّل السواد إلى بياض، أو كتحوّل شيء ما إلى شيء آخرَ بطريق التركيب، فينتج عن ذلك شيء ثالث، كأن يصير التراب طيناً بعد خلطه بالماء، وهذا الصنف من الاتحاد وارد حدوثه. ومعنى الاتحاد في اصطلاح المتصوّفة هو اتحاد المخلوق بالخالق.

وأشار الباحث إلى أن المتصوفة الإسلاميين يرفضون، بوجه عام، تصور امتزاج الاثنين في كائن واحد؛ لأن هذا مناقض لعقيدة «التوحيد» الإسلامية، التي لا تعترف بأي وجود حقيقي غير وجود الله... إن معنى الاتحاد في لغة المتصوّفة : «فناء مراد الحق -تعالى- في مراد العبد...»[1].

إن الاتحاد في عرف المتصوّفة الأوائل، بوجه عام، ليس امتزاجاً جسمانياً أنطولوجياً بين الله والعالم؛ بل مجرّد حالة نفسيّة طارئة يحسُّ فيها

(1) Nicholson, Ittihad, Encyclopédie de l'Islam. 2, T.IV, pp. 590-591.

المتصوّف بأنه قد فني في الحق. ويتساوق هذا التحديد مع فكرة الاتحاد لدى أبي يزيد البسطامي، الذي يُعدّ مبلور هذه العقيدة في التصوف الإسلامي المبكّر، وما أُثِر عنه من أقوال ينضح بهذه الفكرة؛ فهو القائل: «رُفع بي مرةً حتى أقمت بين يديه فقال: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، قلت: يا عزيزي وأنا أريد أن يروني، فقال: يا أبا يزيد إني أريد أن أريكهم، فقلت: يا عزيزي إن كانوا يحبون أن يروني وأنت تريد ذلك وأنا لا أقدر على مخالفتك قرّبني بوحدانيتك وألبسني ربانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك وأكون أنا هناك. ففعل بي ذلك وأقامني وزيّنني ورفعني»[1].

إن هذا النص مُعبّر عن عقيدة الاتحاد لدى أبي يزيد؛ عقيدة يتّحد فيها الخلق بالحق، فتنتفي الفوارق وتتلاشى الحواجز بين الطرفين، وتستحيل الإشارة إلى الواحد إشارة إلى الآخر أيضاً، ويفقد الضميران «أنا» و«أنت» وظيفتيهما التمييزية؛ إذ لم يعُد من فارق بين المشار إليهما وقد اتّحدا. يقول أبو يزيد في هذا الصدد (من مخلع البسيط):

أَشَارَ سِرِّي إِلَيكَ حَتَّى ... فَنَيْتُ عَنّي وَدُمتَ أَنْتَ
مَحَوْتُ اسْمِي وَرَسْمَ جِسْمِي ... سَأَلْتَ عَنّي فَقُلْتُ أَنْتَ
فَأَنْتَ تَسْلُو خَيَالَ عَيْنِي ... فَحَيْثُمَا دُرْتُ كُنْتُ أَنْتَ[2]

إن الاتحاد لدى أبي يزيد هو فناء عن الذات بقاء بالله، ولكنه ليس فناء وجودياً؛ بل هو مجرّد حالة نفسية طارئة يغيب فيها السالك عن كلّ شيء سوى الله؛ لذلك عُدّ فناؤه فناء شهود؛ ومعناه أن يفنى السالك بمعبوده عن نفسه وعن العالم، وهو حالة نفسية عارضة سرعان ما يعود الفاني إثرها إلى حالة الصحو.

---

(1) أبو نعيم، الحلية، 10/ 36.

(2) السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، مصدر سابق، ص141.

ولكن فناء الخلق في الحق أهو فناء مطلق أم فناء نسبي؟

إن الفناء الذي ينتاب البسطامي ليس فناءً مطلقاً؛ بل هو نسبي؛ إنه نفي لصفات البشرية وإثبات لصفات الربوبيّة، وهذا معنى الزوج فناء بقاء؛ إذ يفنى صاحب التجربة عن نفسه ليبقى بالله، وهذا مضمون قول أبي يزيد:

أشار سرّي إليك حتّى فنيت عني ودمت أنت[1]

أمّا الحلول فهو أهمّ عقيدة تبنّاها الحلّاج[2]؛ إذ هو أوّل متصوّف عبّر عنه تطبيقاً ونظراً؛ لذا يتعيّن علينا أن نوضح مفهوم الحلول الحلّاجي حتى يتسنى لنا الحديث في الولاية لدى الحلاج. إن آثار الحلاج الشرعية والنثرية تعجُّ بالشواهد المعبّرة عن عقيدته الحلولية كقوله شعراً (من الرمل):

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا[3]

يُشير الحلّاج، في هذين البيتين، إلى أن روح الله قد حلّت في روحه، فاتّحد الروحان في كيان واحد هو جسد الحلّاج، حتى أنّ من يراه يرى في الوقت نفسه الله؛ إذ الظاهر خلق والباطن حقّ؛ بل إن الحلّاج يُغالي في تقريب المسافة بين عالم الغيب وعالم الشهادة؛ إذ يجعل الله حالّاً في

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) تذهب الباحثة نهاد خياط إلى أنّ «الحلاج لم يكن قطّ حلولياً؛ فالحلول، بمعنى أنّ الله متواحد بالعالم تواحداً تاماً وحصرياً في الزّمان والمكان، أمر أبعد ما يكون عن مفهوم الصوفي».

دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1994م، ص140.

ولكن هذا الرّأي قد لا يصمد إذا علمنا أنّ الحلّاج قد أعلن بنفسه اتّصاله المباشر بالله عبر الحلول، وأنّه أشار مراراً إلى أنّ مثله الأعلى في «التّألّه» هو السيد المسيح الأنموذج الأرقى لحلول اللاهوت في الناسوت. وبالإضافة إلى ذلك، بنت الباحثة استنتاجها على منطلق خاطئ حين طابقت بين عقيدة الحلول ونظرية وحدة الوجود.

(3) الحلاج، الديوان، مصدر سابق، ص62.

العالم، متجلّياً في المخلوقات جميعها، ومن ثَمّ، نجده ينعى على أولئك الذين يفصلون فصلاً حاسماً بين العالمين؛ فيطلبون الله في السماء، والحال أنه قريب منهم متجلٍّ في مخلوقاته، ولكنهم واقعون تحت ستار الناسوت، بما أن طبيعتهم البشرية قاصرة عن الفناء في الحق، وهو شرط رؤية بطون اللاهوت في الناسوت. يقول (من الوافر):

وأي أرض تخلو منك حتى تعالوا يطلبونك في السماء

تراهم ينظرون إليك جهراً وهم لا يبصرون من العماء[1]

ولبيان استيلاء الروح الإلهي على الإنسان، وتجليه فيه، يستخدم الحلّاج مصطلحي الناسوت واللاهوت وذلك في الأبيات (من السّريع):

سبحان من أظهر ناسوتُه سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينَه خلقُه كلحظة الحاجب بالحاجب[2]

في هذه الأبيات، إذاً، إشارة واضحة إلى أن الله لـمّا خلق آدم جعل طبيعته البشرية (الناسوت) مجلّى الطبيعة الإلهية (اللاهوت)، التي كانت محجوبة عن الخلق، بمعنى أن ظاهر آدم أبدى عن باطنه الإلهي، فتجلّت معاني الألوهة في صورة الإنسان، فرأى الملائكة الله مباشرةً، لكنّه كان محجوباً عنهم بالناسوت فلم يتبيّنوه.

إن هذه الأبيات، إذاً، معبّرةٌ عن عقيدة الحلّاج في أن الطبيعة البشرية تجلٍّ للأسماء الإلهية. وعلى هذا، يكون الحقّ في تجلياته الأسمائية لاهوت الإنسان، والإنسان، من حيث هو انعكاس هذه التجليات، ناسوت الحق.

ويؤسس الحلّاج فكرة الحلول بالاستناد إلى قصّة الخلق، بحسب رؤيته،

(1) المصدر نفسه، ص22.

(2) المصدر نفسه، ص26.

يقول في تلك القصّة: «تجلّى الحقّ لنفسه في الأزل، قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبحات ذاته في ذاته وفي الأزل، حيث كان الحق ولا شيء معه، نظر إلى ذاته في صورة المحبة المنزّهة من كل وصف وكل حدّ، وكانت هذه المحبة علّة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية، ثمّ شاء الحقُّ -سبحانه- أن يرى ذلك الحب الذاتي في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من الغد صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهو آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر. ولمّا خلق الله آدم على هذا النحو عظّمه ومجّده واختاره لنفسه وكان، من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه، هو هو»[1].

ولكن، هل حلول الله في الإنسان يلغي الإثنينية والتعدد والمفارقة بين الخالق والمخلوق؟

لا. إن الحلول لدى الحلاج يقتضي الإثنينية والتعدّد، فهو لا ينفي مطلقاً بقاء العبد عبداً والربّ ربّاً؛ فالوحدة الحلولية، شأنها شأن الوحدة الاتحادية، فناء عن الوجود الحادث للبقاء في شهود الوجود الأزلي، فهي بهذه الصفة وحدة شهود لا تتخطّى الجانب الوجداني النفسي؛ ولهذا ينصّ الحلاج على أن لكل من الله والإنسان وجوداً مستقلّاً، وأن اللاهوت والناسوت طبيعتان منفصلتان، وليسا وجهين لحقيقة واحدة.

هكذا يثبت البسطامي والحلّاج أن اتحاد الله بالإنسان أو حلوله فيه لا يُلغي ربوبيّة الأوّل، ولا عبودية الثاني، كما لا يعني التماهي بين الوجود المطلق والوجود الحادث. ويبدو أنهما كانا على وعي بهذا المأزق العقدي الذي وقعا فيه، فسارعا إلى البحث عن مخرج يحقّق ضرباً من الوفاق بين

(1) الحلاج، الطواسين، مصدر سابق، ص129.

ومن المفيد أن نلاحظ تأثّر الحلّاج باليهوديّة في حديثه عن قصّة الخلق، فقد جاء في سفر التّكوين، وقال الله: «نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا... فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه». الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر التكوين 1.

عقيدة التوحيد الإسلامية القائمة على المفارقة المطلقة، وعقيدة الاتحاد والحلول، فأعلنا الفصل بين ذات الله وأسمائه؛ فالذات لديهما مفارقة للكون مفارقةً مطلقةً، في حين أن بمقدور العبد أن يتحد بصفات الرّب، أو أن تحلَّ فيه بعض تلك الصفات. وعلى هذا الأساس، يكون ما يتحّد بالإنسان، أو ما يحلُّ فيه، إنّما هي الأسماء والصفات دون «الذات»؛ لأنّ «الله تعالى قد تفرّد بهذا الاسم (=الله=اسم الذات) دون خلقه، وأنه شارك خلقه في أسمائه كلّها سوى هذا الاسم. ويجوز أن يُسمّى الرجل عالماً ورحيماً وكريماً على معاني هذه الأسماء، ولا يجوز أن يُسمّى الرجل «الله»، فإنه اسمه، لا إله إلا الله، وما دعا أحد الله باسم من الأسماء كلّها إلّا ولنفسه في ذلك نصيب، إلّا «الله»، فإنّ ذلك حظّ الله من عبده»[1].

إنّ الاتحاد والحلول عقيدتان تهدمان الجدار الفاصل بين العبد والرّب، وهو ما يرفضه أهل السنّة، كما أنهم يردّون عقيدة الفصل بين ذات الله وأسمائه؛ لأنهم يرون «أن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، واحد في صفاته الأزلية لا نظير له»[2].

إن التوحيد، لدى كلّ من البسطامي والحلّاج، يقتضي التداني والتلاقي بين الله والإنسان عبر ردم الهوة العازلة، وهو ما يتعارض، ظاهرياً على الأقلّ، مع مفهوم التوحيد السنّي الرسمي القائم على فكرة الفصل المطلق والمفارقة التامّة بين الطرفين. وبسبب هذه الآراء وغيرها، تعرّض الصوفيان إلى أشد ضروب المحنة، فاتُّهِمَا بالكفر، وأدان القضاة والساسة الحلّاج فقُتل.

لا مهرب من التساؤل، في هذا السياق، عن المشارب التي استقى منها البسطامي والحلاج عقيدة الاتحاد والحلول المؤسّسة لمذهبيهما في الولي المتألّه.

حريٌّ بنا أن نسجّل أن التصوّف ظاهرة إنسانية لم تخلُ منها حضارة من الحضارات؛ قد تتغير أشكاله بتغير العصور والثقافات، ولكن جوهره واحد،

---

(1) النور من كلمات أبي طيفور، مصدر سابق، ص107.

(2) الشهرستاني، الملل، مصدر سابق، ص42.

وليس أدلّ على ذلك من أن عقيدة التوحيد والحلول من المقالات الدينية العابرة للثقافات، فهي عقيدة يهودية ومسيحية راسخة، وهي حاضرة في الأدبيات الصوفية الأجنبية كالهرمسية[1] والأفلاطونية الحديثة، فضلاً عن رواجها في التصوّف الإسلامي منذ نشأته.

يتضح من خلال عقيدتي الحلول والاتحاد مدى نهل الحلّاج والبسطامي من المعين الأجنبي الديني والفلسفي، على الرغم من التعويل على المعتقد

---

(1) الهرمسية (Hermeticisme): نسبة إلى هرمس (Hermes) المثلّث بالحكمة، أو «المثلّث بالنبوّة والحكمة والمُلك». ويُقدَّم هرمس، أحياناً، على أنّه إله، وأحياناً على أنّه الناطق باسم الإله؛ ولذلك كانت تُعدُّ مؤلّفاته وحياً إلهياً. أمّا عن مضمون التّعاليم الهرمسية، فهي تدور حول قضيّة الألوهية، ونشوء العالم، وقضية النّفس وخلاصها. وقد راجت الهرمسية عن طريق مدرسة الإسكندرية التي أنشأها الإسكندر (ت 323م)، قبل أن تنتشر في الأوساط العربية ثمّ العربية الإسلامية عن طريق المراكز الثّقافية في كلّ من مصر وفلسطين وسورية والعراق وإيران، ما بين موت الإسكندر وعصر التّدوين في الإسلام (ق2هـ/ 8م).
لمزيد الاطلاع على الأدبيات الهرمسية، وكيفية انتقالها إلى الثّقافة العربية الإسلامية، وأشكال حضورها فيها، راجع:
- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، 2/ 204-205-318.
- ابن النّديم، الفهرست، تحقيق يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ/ 1996م.
- التّراث اليوناني في الحضارة العربية، تأليف جماعي، تعريب عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، دار القلم، ط4، 1980م. ولا سيّما المقالات الثلاث الآتية:
* تراث الأوائل في الشرق والغرب لكارل هينريش بيكر، ص3-23.
* من الإسكندرية إلى بغداد لماكس مايرهوف، ص37-100.
* العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث لإغناتس غولدزيهر، ص218-241.
- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، المركز الثّقافي العربي، ط3، 1987م، ولا سيّما الفصول 7-8-9، ص134-214.
- Festugière, La révélation d'Hermès trimégiste, 4 vol, ed. Gabaldi, Paris, 1944-1953.

الإسلامي كذلك؛ فالحلاج متأثر بمقالة الحلول ذات المنابت اليهودية والمسيحية، كما أنه واقع تحت عبء الروافد الأفلاطونية الحديثة، وقد بدت، منذ القرن الثاني للهجرة، منتشرةً انتشاراً واسعاً في مختلف المراكز العربية الإسلامية. وقد أقرّ نيكلسون «أنّ المسلمين قد وجدوا المذهب الأفلاطوني الحديث أينما حلّوا، وفي أيّ مكان اتصلوا فيه بالحضارة اليونانية»[1].

ويضيف ماكس ماركس: «ديونسيون[2] كان نحو (750م) معروفاً من دجلة إلى المحيط الأطلسي»[3].

فضلاً عن أنّ عدداً من المؤلّفات الممثلة للأفلاطونية المحدثة قد راجت بين المسلمين، منها بشكل خاص كتاب (**الرّبوبية**)[4]، الذي ذاع صيته في عصر المأمون (198-218هـ).

وللمؤثر الهرمسي طابعه الواضح في مذهب العرفانيين، وحسبنا شاهداً قولة فيستوجيير (Festugière): «إن معاشرتي الطويلة للنصوص الهرمسية

---

(1) نيكلسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، مرجع سابق، ص14.

(2) ديونسيوس، الأريوباغي (Dionysius l'Aréopagite) نسبت إليه العديد من المؤلفات المعبرة عن آراء أفلاطونية محدثة، منها خاصةً (أغاني الحب).

(3) ماركس، ماكس، التاريخ العام للتّصوّف ومعالمه، هيدلبيرج، 1893م، ص24.

(4) يُعدّ كتاب (أثولوجيا) أو (الربوبية) أهمّ أثر ممثل للأفلاطونية المحدثة، وفيه جمع فرفوريوس الصوري (Phorphyry) كتابات أستاذه أفلوطين (205-270م) أهمّ ممثّل للأفلاطونية الحديثة (Néoplatonisme)، وقد صنّفها ستّة أقسام، كلّ قسم منها يشتمل على تسعة فصول؛ لهذا سمّاه كتاب «التاسوعات». وحينما نقل العرب التراث اليوناني، بداية من القرن الثاني للهجرة، كانت أجزاء من التاسوعات الثّلاثة الأخيرة منقولة إلى السريانية بعنوان (أثولوجيا أرسطاطليس)، فتُرجمت إلى العربية بالعنوان نفسه، وبذلك حصل الخطأ؛ إذ ساد الاعتقاد بأنّ ذلك المؤلّف من وضع أرسطو، فنجم عن ذلك خلط كبير بين آراء أرسطو وآراء أفلوطين، قبل أن يفضي التّحقيق إلى إعادة الأمور إلى نصابها. ويمكن التّعرّف إلى الآراء الأفلاطونية المحدثة من خلال: أفلوطين، كتاب أثولوجيا، تحقيق عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م.

جعلتني أميّز بين صنفين من المعرفة الصوفية أطلقت عليهما رغبةً في الإيجاز (التصوّف بالانتشار) (mystique par extraversion) و(التصوّف بالانطواء) (mystique par intraversion). وبينما يظلُّ الاتّصال بالله المتعالي هو الهدف في هذين النوعين من التصوّف، فإنّ الطريق إلى الاتصال في أحدهما يختلف عن الطريق في الآخر، ولكن دون تناقض؛ في النوع الأول من التصوّف يخرج الإنسان عن ذاته ليتحد بالله الذي يتصوّره في هذه الحالة أنّه كلّيّة الوجود في الزمان والمكان؛ فالإنسان هنا يذوب في الله. أما في النوع الثاني، فإن الله نفسه هو الذي يغزو النفس الإنسانية فيحلّ فيها، ويتحول الإنسان حينئذٍ إلى كائن جديد»[1].

إن خروج الإنسان من ذاته ليذوب في الله يمثّل الاتحاد الذي بلغه البسطامي. أما غزو الله الإنسان والاستيلاء على روحه فليس إلا الحلول الذي انتهى إليه الحلّاج في رحلته الروحية.

ويتسق تمييز فيستوجيير بين الاتحاد والحلول في الأدبيات الهرمسية مع ما استنتجه محمد يوسف موسى من «أن الحلوليين يرون تنازل الله تعالى فيحلّ في بعض المصطفين من عباده، على حين يرى الاتحاديون أن هؤلاء المصطفين يرتفعون بنفوسهم ويسمون بأرواحهم إلى حضرة الذات العلية حتى تفنى فيه أو تتّحد به ممتزجة»[2].

ويشكّل الأثر الإشراقي[3] أحد مناهل البسطامي الأساسية[4]؛ ذلك أن نطاق الالتقاء بين فكرة الاتحاد والاتجاهات الإشراقية كثيرة.

---

(1) Festugière, Ibid, T 4, p. 9-10.
وقد نقلنا الفقرة معرّبة من: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص178-179.

(2) طعمية، صابر، الصوفية معتقداً ومسلكاً، شركة العبيكان للطباعة والنّشر، الرياض، ط1، 1985م، ص254.

(3) الإشراقية: «هي الاسم المشترك لعدد من التيارات الفلسفية والدينية والصوفية، يجمع بينها القول بضرب من المعرفة أو العلم الحضوري. والإشراق لغةً هو الإضاءة =

من العقائد الإشراقية القول بإلهين (إله متعالٍ + إله خالق)؛ فالإله المتعالي منزّه منفصل عن العالم، والإله الخالق متصل بالخلق، ومن ثم إن الاتّصال بين الله ومخلوقاته أمر كان في البدء ويكون في العود. والبسطامي يعتنق هذه الفكرة بقليل من التعديل؛ فهو لا يعتنق فكرة القول بالإلهين لتعارضها مع عقيدة التوحيد الإسلامية، ولكنه يفصل بين الذات والصفات،

= والإنارة... ولما كان النور بالنسبة إلى الإنسان من أهمّ الظاهرات الطبيعية التي يرتاح إلى وجودها، فقد جُعل عند الشّعوب قاطبةً رمزاً للنّعمة والفرح والاستقامة وسائر ما يُسعد الإنسان، كما جُعل نقيضه؛ أي الظلمة، رمزاً للشرّ والتّعاسة والرذيلة... ثمّ كانت ديانات كثيرة جسّمت قوى الخير في مصادر النور من النار والكواكب والنّجوم، فاتّخذت منها آلهة فعبدتها... ثمّ كانت تيارات فكرية وفلسفية جعلت النور رمز الحقيقة العليا والمعرفة القصوى، وجعلت طريقة تجلّي النور؛ أي الإشراق، رمزاً لطريقة تجلّي الحقيقة للنّفس الإنسانية، فكانت الإشراقية الاسم الفلسفي المشترك الذي أعطيَ لهذه التّيارات، وكان الإشراق عند هذا الصنف من الحكماء والفلاسفة هو «ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التّجرّد عن المواد الجسمية» على حدّ ما أورده شهاب الدين السهروردي المقتول، شيخ الحكماء الإشراقيين... ومن هنا كانت حكمة الإشراق هي الحكمة المبنية على الكشف والإدراك، وهما شديدا الشبه بالذوق عند الصوفيين... ولعلّ السّبب في تسمية هذه الحكمة، أو في وصفها بالإشراقية، هو في ما أوضحه السهروردي من أنّ هذه الحكمة المفضية إلى الحقّ تجعل الحقّ غاية في الصّفاء والوضوح والظّهور ولا شيء أظهر من النور ولا شيء أغنى منه عن التّعريف».

الحلو، عبدو، الإشراقية، الموسوعة الفلسفية العربية، ص109.

ولمزيد التّعرّف إلى مضمون الإشراقية، يحسن الرّجوع، بالإضافة إلى المقال المذكور أعلاه، إلى:

- R. Arnaldez, ISHRAK, EI2, T.IV, pp. 125-126.
- Carra de Vaux, La philosophie illuminative d'après Suhrawardi, J.A., XIX, 1920.
- Mohamed Ikbal, The Development of metaphysics in Persia, Londres, 1916.
- أبو ريان، محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية، القاهرة، ط1، 1959م.

(4) راجع في ذلك: R. Arnaldez, ISHRAK, EI2, T.IV, pp. 125-126.

ويقرّر انفصال الذات عن المخلوقات واتصال الصفات بها في صورة فيض وإشراق.

ولكنّ نهل الرجلين من الثقافات والأديان الأجنبية لا ينفي تأثّرهما بالإسلام؛ ذلك أن عقيدة التوحيد، التي اعتنقاها -وإن كانت تتعارض مع التوحيد السنّي المحمول بعبارة «لا إله إلا الله»- لا تختلف بصورة مطلقة مع تمثّل ممكن للألوهة، ولا سيّما أن النصّ التأسيسيّ نفسه حافل بالشواهد الدالة على قرب المسافة بين العبد وربّه، وأن هذا القرب قد يتنامى ويتضاعف ليستحيل ضرباً من ضروب الاتصال بشكل من الأشكال. ألم يعلن القرآن أنّ في آدم روحاً إلهياً وذلك من خلال الآية ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: 29]. ثمّ ما الفرق بين ما جاء في سفر التكوين عن خلق آدم، وبين قول الرسول: «**إنّ الله خلق آدم على صورته**»[1]؟

ليس غريباً أن ينهل البسطامي من المعين الإشراقي في بعده الفارسي، ولا سيّما أنّه من أصول فارسية، وأنّ عصره كان قد احتضن العديد من التيّارات الفلسفيّة والدينية الإشراقية، وليس غريباً أيضاً أن يستقي الحلّاج من النبع اليهودي والمسيحي والإسلامي وهو المؤمن بوحدة الأديان.

2- الطريق إلى التألّه:

إنّ طلب «التألّه» رغبة مستبدة بالبسطامي والحلّاج على حدّ سواء، ولكن السؤال المطروح هو كيف يمكن بلوغ درجة «التألّه» أو التجوهر ومعانقة المطلق؟

ينطلق المتصوّفان من كون النفس مصدر الشرّ؛ لأنّها تلوّثت بالمادة، فأضحت سجينة الشهوات والرغبات. وعلى الرغم من أن النفس في أصلها بذرة

(1) رواه البخاري، باب الاستئذان، الحديث الأوّل؛ ورواه مسلم، باب البرّ، الحديث رقم 125.

إلهيّة صادرة عن الله، فإن اتصالها بالبدن قد شغلها عن أصلها الإلهي، فجعلها شريرة أمّارة بالسوء. وبما أن هذا الصنف من النفوس يستحيل عليه الاتصال بالله، فإنّه يتعين على السائرين إلى الله أن يتخفّفوا، أوّلاً، من أعباء المادّة التي استبدّت بنفوسهم، وأن يجاهدوا تلك النفوس حتى تتطهر وتصفو من أوحال البدن مثلما يتحرّر المعدن الثمين من الشوائب؛ ذلك هو الطريق الوحيد إلى الخلاص؛ طريق المعرفة. يقول البسطامي في هذا الشأن: «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثمّ نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو»[1].

إن الانسلاخ من النفس، أو بالأحرى من أهواء النفس وأحوال المادّة، هو السّبيل الذي أتاح للبسطامي الاتحاد بالله، ومن ثمّ معرفته معرفةً مباشرةً اتّحد فيها العارف بالمعروف اتحاداً روحياً تامّاً.

وعلى غرار البسطامي يرسم الحلّاج الطريق إلى «التألّه» بقوله: «من هذّب نفسه في الطّاعة، وصبر على اللذات والشهوات، وارتقى إلى مقام المقرّبين، ثمّ لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشريّة، فإذا لم يبقَ فيه من البشرية حظٌّ حلّ فيه روح الإله الذي حلّ في عيسى ابن مريم، ولم يردْ، حينئذٍ، شيئاً إلا كان كما أراد وكان جميع فعله فعل الله»[2].

إن طريق التألّه يقتضي من السائر ترويض النفس وتطهيرها من أسباب الدنيا بغية إماتة حظ البشرية فيها، حينئذٍ يحلّ الله في العارج، فتتجلّى فيه مظاهر الألوهة الكامنة منذ أن نفخ الله في روحه، ومن ثمّ يتجوهر ويتحقّق بمقام التأله.

لا شكّ في أن فكرة التألّه مقتبسة من الأديان الأجنبية، كما أنّها تحمل

(1) النور من كلمات أبي طيفور، ص151.

(2) البغدادي، عبد القادر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منها، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979م، ص82.

بصمة صابئية[1]؛ فهم يقولون: «فالواجب علينا أن نطهّر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية، ونهذّب أخلاقنا عن عوائق القوى الشّهوانية والغضبية حتى تحصل مناسبة بيننا وبين الروحانيات (...) وهذا التطهير والتهذيب ليس يحصل إلّا باكتسابنا ورياضتنا وفطامنا أنفسنا عن دنيّات الشهوات باستمداد من جهة الروحانيات... فيحصل لأنفسنا استعداد واستمداد من غير وساطة؛ بل يكون حكمنا وحكم من يدعّي الوحي على وتيرة واحدة»[2].

إن تجربة الصوفي إذاً تجربة قائمة على ثنائية التخلّي والتحلّي؛ التخلي عن البشرية والتحلّي بالألوهية، التي لا تعني أن يصير العبد ربّاً؛ بل أن يتجوهر.

ولكن فيم يتجلى مقام التألّه؟

3- تجليات ولاية المتألّه:

إنّ لحظة الاتّحاد أو الحلول هي لحظة التّألّه، ومعناه في هذا المقام أن يبلغ الواصل مرحلة التوحّد الأقصى، فينسلخ من الصّفات البشريّة الوضيعة، ويتحقق بصفات الله، ويتسمّى بأسمائه؛ ذلك أنّ «أدنى صفة العارف أن تجري فيه صفات الحقّ وجنس الربوبية»[3].

---

(1) عرض الشهرستاني عقائد الصابئة، فبيّن أنّهم يختلفون عن الحنيفية في ثلاث مسائل هي: القول بأنّ إلههم لا يدرك بالعقل؛ أنّ هذا الإله يتقرّب إليه بالمتوسّطات المقربين وهم الروحانيون المطهرون؛ القول بالتطهير وإنكار النبوّات. الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص63-65.
ولمزيد التعرّف إلى الصابئة وإلى عقائدها ومدى تغلغلها في الثّقافة العربية الإسلامية، يراجع:
- الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص259 وما بعدها.
- ابن النّديم، الفهرست، تقديم يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، المقالة التاسعة، ص190 وما بعدها.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص260-261.

(3) النور من كلمات أبي طيفور، ص144.

ولعلّ أوضح مظاهر التألّه لدى الحلاج أن يمتلك سلطة خارقة مستعارة من السلطة الإلهية؛ إذ حسبه أن يذكر اسم الله حتى يفعل ما يريد: «إن المؤمن الصادق يصل به الأمر حتى تكون "باسم الله" منه بمنزلة "كُنْ" من الله سبحانه»[1].

ويؤصّل البسطامي والحلّاج حالي الاتّحاد والحلول بالحديث القدسي المتواتر بكثافة في مصنّفات الصوفية ونصّه: «**مَن عادى لي وليّاً فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنّه، وما تردّدت عن شيء أنا فاعله تردّدي عن قبض نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته**»[2].

إنّ أصحاب فكرة «المتألّه» متّفقون على قدرة الإنسان على أن يشارك الله في بعض صفاته، فتمّحي وقتئذٍ الفروق بين الطرفين، دون أن ينفي ذلك بقاء العبد عبداً والرّبُّ ربّاً؛ لأنّ ذات الله تظلُّ مطلقةً، فلا صلة لها بالإنسان، وإنّما الاتّصال حاصل في ما بين الإنسان وبين صفات الله، فيصبح كلّ ما يصدر عن الخلق إنّما هو صادر في الحقيقة عن الحق؛ ولهذا ليس مستغرباً أن يُعلن البسطامي، وهو في أوج تألّهه: «سبحاني ما أعظم شأني»[3]، وأن يقول الحلّاج، وقد استولت عليه روح الله: «أنا الحقّ»؛ أي صورة الحقّ ومجلى صفاته وكمالاته. هذه إذاً طبيعة التألّه لدى البسطامي والحلاج.

---

(1) سرور، طه عبد الباقي، الحلاج شهيد التصوّف الإسلامي، المكتبة العلمية، بيروت، 1961م، ص42.

(2) أخرجه البخاري، ج8، باب التواضع، ص105.

(3) النور، ص101. وممّا يُروى عنه أيضاً: أنّ رجلاً دقّ عليه باب داره فقال له: «من تطلبه؟ فقال: أطلب أبا يزيد فقال: مرّ! ويحك! فليس في الدّار غير الله». المصدر نفسه، ص84.

ومن أقواله أيضاً: «سبحاني سبحاني أنا ربّي الأعلى». شطحات الصّوفيّة، ص89.

ومن آثار «التألّه»، كذلك، ادعاء الولي الصوفي أنّ منزلته أسمى من منزلة النبوّة؛ فأبو يزيد كان يقول: «... تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد عليه السّلام، لوائي من نور تحته الجان والإنس وكلّهم من النبيين»[1].

إنّ شعور المتصوّف بالتماهي في الله، في بعض الأوجه، يدفع به إلى التّصريح بأن ولايته أسمى من النبوّة المحمدية؛ إذ في النّبوّة يظلّ اللاهوت مأسوراً في ربقة الناسوت. أمّا في تجربة البسطامي الصّوفية فقد تلاشى الناسوت ولم يبق غير اللاهوت.

وتُعدُّ الكرامات علامةً بارزةً من علامات المتألّه، وهي ليست مجرّد محاكاة للنبوّة كمعجزة؛ بل هي تجاوز لها ومجاراة للألوهة في قوّتها الخارقة، ومشاركة لها في فعل الخلق. إن البسطامي والحلّاج يشاركان الله في فعل إنزال المطر وإنقاذ النّاس من كارثة الجفاف، وإبراء المرضى؛ فقد رُوِيَ أن رجلاً قال للبسطامي: «يا أبا يزيد، رأيت الصّخور والجبال يبست، والناس محتاجون إلى المطر، فقال لخادمه: انظر هل سوّى الناس ميازيبهم؟ فقال الرجل: تهتم بميازيبهم ليت أنّ الله قد سقاهم! فقال: هم أقوام مساكين عسى أن يضرّ بهم، فما خرج الرجل من عنده حتّى أخذ المطر السّهل والجبل، وما رأوا منه دعاءً ولا شيئاً إنّما همّ به»[2].

ومن الكرامات المزعومة المنسوبة إلى الحلّاج إحياء الموتى، وتسخير الجنّ، وتوفير الأطعمة؛ فقد ذكر البغدادي أنّ «الجنّ يخدمونه، وأنّه يحيي الموتى»[3]. وهي الكرامات ذاتها المنسوبة إلى عيسى من خلال القرآن، أو من خلال العهد الجديد[4]. وكما أشرنا سابقاً أنّ عيسى هو المثل الأعلى

(1) النّور، ص143.
(2) المصدر نفسه، ص144.
(3) البغدادي، تاريخ بغداد، مصدر سابق، 8/ 129.
(4) جاء في سورة آل عمران (3/ 47-49): ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ =

لدى الحلّاج؛ لذا ظلّ يحاكيه طوال حياته، حتى أن نقاط الالتقاء بين الشّخصيتين أكثر من أن تُحصى؛ فكلاهما سعى إلى هداية قومه وإصلاحه، وكلاهما صُدّ وعُذّب وصُلب، وكلاهما «يعود في آخر الزّمان» كما يعتقد أنصارهما ومريدوهما.

وقد بلغت ولاية الحلّاج قمّة اكتمالها عن طريق الابتلاء واحتمال الأذى، حتى أنّه عدّ قتله أو حرقه أسعد يوم من أيّام حياته. فقد روى إبراهيم بن فاتك، في هذا الإطار، قائلاً: «دخلت يوماً على الحلّاج في بيتٍ له على غفلة منه، فلمّا أحسّ بي قعد مستوياً وقال: ادخل ولا عليك، فدخلت وجلست بين يديه، فإذا عيناه كشعلتي نار. ثمّ قال: يا بنيّ إن بعض النّاس يشهدون عليّ بالكفر، وبعضهم يشهدون لي بالولاية، والذين يشهدون علي بالكفر أحبّ إليّ من الذين يشهدون لي بالولاية، فقلت: يا شيخ ولم ذلك؟ فقال: لأنّ الذين يشهدون عليّ بالكفر تعصُّباً لدينهم، ومن تعصّب لدينه أحبّ إليّ ممن أحسن الظّنّ بأحد. ثمّ قال لي: وكيف أنت يا إبراهيم حين تراني وقد صُلبت وقُتلت وأُحرقت وذلك أسعد يوم من أيام عمري جميعه؟ ثمّ قال لي: لا تجلس واخرج في أمان الله»[1].

إنّ هذه الصّورة الفريدة من صور الولاية التي عبّر عنها الحلّاج قد جعلت بعض الناس، في حياته وبعد قتله، يفتتنون بشخصيّته إلى درجة أنّهم كانوا

= قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿47﴾ وَيُعَلِّمُهُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ ﴿48﴾ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾.

يمكن الرّجوع إلى بعض أسفار (العهد الجديد) لمزيد التعرّف إلى معجزات عيسى ابن مريم، من ذلك: متّى 12: 14-21، 12: 9-13، مرقس: 1: 21-28، يوحنّا: 4: 43-45، 5: 1-47.

(1) أربعة نصوص، نشرة ماسينيون، 1914م، ص51.

يرون فيه الجامع بين الإمامة والنّبوّة والإلهية، فقد ذكر التنوخي (ت 384هـ/994م) أنّ أصحابه كتبوا إليه يقولون: «وقد بذرنا لك في أرض ما يزكو فيها، فأجاب قوم إلى أنّك الباب، يعني الإمام، وآخرون إلى أنّك صاحب الزمان (يعنون الإمام الذي تنتظره الإمامة)، وقوم إلى أنّك الناموس الأكبر (يعنون النبي)، وقوم إلى أنّك هو هو، يعنون الله عزّ وجلّ»[1].

إنّ كرامات المتألّه مستنسخة من معجزات الأنبياء، ما يؤكّد رغبة المتخيل الصوفي في أن يمتصّ «المتألّه» امتيازات النّبوّة، ولِمَ لا يتجاوزها نحو امتلاك بعض خصائص الألوهيّة. وللإشارة، إن الزعم بامتلاك القوة المؤهلة لتعطيل قوانين الطبيعة وخرق نظامها هو، لدينا، مجرّد حلم بامتلاك سلطة خارقة مضاهية للكرامات النبوية والآيات الإلهية لا علاقة لها بالواقع؛ إذ العقل والطبيعة يأبيان ذلك.

وما من شكّ في أنّ تلك الكرامات من نسج المخيال الصّوفي، ولا سيّما أنّها مرويات تستهدف تضخيم ذات المتألّه وأسطرتها بحثاً عن الامتلاء النفسي المفقود بتوقّف النّبوّة، وتلبية لانتظارات المسلمين، آنذاك، للمنقذ الباهر القادر على كلّ شيء.

ويعدُّ الجانب المعرفي من أهمّ مقوّمات ولاية المتألّه، ولا سيّما أن رهان المتصوّفة، من وراء تجاربهم الرّوحية، هو معرفة الله معرفة ذوقيّة كشفيّة. وقد كانوا يرون أنّ الله «أكبر من أن يُقاس بالنّاس، أو يدخل تحت القياس، أو تدركه الحواس»[2]؛ لذلك اتخذوا التجوهر وسيلةً لكشف حجبات الغيب عن طريق التلقي العرفاني اللدني.

إنّ الاتّصال الروحي بين العارف وربّه من شأنه أن يترتّب عليه تشرّب

(1) التنوخي، أبو علي الحسن بن علي القاضي، نشوار المحاضرة، تحقيق مارجوليوث، مصر، 1921م، 1/ 81.
(2) النور، ص115.

الولي المعارف من المعين الإلهي مباشرةً دونما حاجة إلى وساطة؛ لهذا كان أبو يزيد يقول: حدثني قلبي عن ربّي من غير واسطة»[1].

وقد رسم البسطامي الفروق بين المعرفة الصوفية الكشفية والمعرفة الفقهية النقلية من خلال رواية ابن الجوزي (ت597هـ/ 1201م) المطوّلة والمهمّة، ونصّها: «كان من ناحية أبي يزيد رجل فقيه عالم تلك الناحية، فقصد أبا يزيد وقال له: قد حكي لي عنك عجائب. فقال أبو يزيد: وما لم تسمع من عجائبي أكثر. فقال له: علمك هذا يا أبا يزيد عن من ومن أين ومن من؟ فقال أبو يزيد علمي من عطاء الله تعالى، ومن حيث قال ﷺ: من عمل بما يعلم ورّثه الله علم ما لم يعلم. ومن حيث قال رسول الله ﷺ: العلم علمان: علم ظاهر وهو حجة الله تعالى على خلقه، وعلم باطن وهو العلم النافع[2]. وعلمك يا شيخ نقل من لسان عن لسان التعليم، وعلمي من الله إلهام من عنده. فقال له الشيخ: علمي عن الثقات عن رسول الله ﷺ عن جبريل عن ربّه عزّ وجلّ. فقال له أبو يزيد: يا شيخ كان للنّبيّ ﷺ علم عن الله لم يطلع عليه جبريل ولا ميكائيل، قال: نعم، ولكن أريد أن يصبح لي علمك الذي تقول هو من عند الله. فقال: نعم أبيّنه لك قدر ما تستقرّ في قلبك معرفته. ثمّ قال: يا شيخ: علمت أن الله تعالى كلّم موسى تكليماً وكلّم محمّداً ﷺ ورآه كفاحاً، وأن حلم الأنبياء وحي. قال: نعم. قال: أما علمت أنّ كلام الصدّيقين والأولياء بإلهام منه وفوائده من قلوبهم حتى أنطقهم بالحكمة ونفع بهم الأمّة، وممّا يؤكّد ما قلت ما ألهم الله تعالى أم موسى أن تلقي موسى في التابوت فألقته، وألهم الخضر في السّفينة والغلام والحائط، قول موسى ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: 82]، وكما قال أبو بكر لعائشة رضي الله عنهما: إن ابنة خارجة حاملة ببنت، وألهم عمر رضي الله عنه، فنادى: يا سارية الجبل، ومثل هذا كثير. وأهل الإلهام قوم خصّهم الله

(1) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 1/ 53.

(2) إن مصنّفات الحديث السنيّة لا تروي هذين الحديثين لأسباب عقائدية، ويتواتران بكثافة في المؤلّفات الشيعيّة والصوفيّة.

بالفوائد فضلاً من الله عليهم وكرامةً منه. وقد فضّل الله بعضهم على بعض في الإلهام والفراسة. فقام الشيخ وقال: أعطيتني أصلاً وشفيت صدري»[1].

إنّ علم الولي علم إلهي يؤخذ مباشرةً بلا وساطة؛ لذلك هو أسمى من علم الفقيه الحاصل من طريق الرواية، ومن علوم أصحاب النظر من فلاسفة ومتكلّمين. وممّا أُثِرَ عن البسطامي في الإطار نفسه، نعيه على الفقهاء والمحدثين قائلاً: «مساكين أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»[2].

لقد كان الحلّاج «عالماً ربّانياً»، وكان يرى أن الباطن ينصبّ على الحق والباطل معاً، فكان يقول: «أمّا باطن الحق فظاهره الشّريعة، ومن تحقق في ظاهر الشّريعة ينكشف له باطنها، وباطنها المعرفة بالله»[3].

ويذهب أبو يزيد إلى قمة المغالاة حين يُقرّر أن المتألّه بإمكانه أن يتّصل بالله اتّصالاً معرفياً «فيأخذ عنه إذا ما شاء كيف شاء بلا تحفّظٍ ولا كتب»[4].

إنّنا، إذاً، أمام «متألّه» عليم يزعم أنّه يتلقى العلم الإلهي في شكل وحي وإلهام يردان مباشرة على القلب من غير وساطة من رسول أو نبي أو كتاب. فلا غرابةَ، والحال تلك، أن يعلن البسطامي «أنّه المحفوظ كلّه»[5]، في إشارة واضحة إلى غزارة علمه، وإلى أنّ ذلك العلم من مصدر إلهي.

وقد ترتّب على ذلك إقرار بعض العرفانيين بأنّ علم الأولياء أرقى من علوم الرّسل والأنبياء والفقهاء؛ لأنّ هؤلاء جميعاً يحوزون علومهم بوسائط، في حين يتلقّى الأولياء علومهم من الحيّ الذي لا يموت بلا وسيط ولا حساب؛ فأيّ علم أرقى من العلم الذي يكون مصدره الله مباشرةً؟

---

(1) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص221-222.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، ص31.

(3) أخبار الحلاج، ص15.

(4) النور، ص155.

(5) المصدر نفسه، ص145.

هكذا، يرفض الحلّاج والبسطامي التعويل على العقل ووسائله والبيان وآلياته، ويقرّران أن الطريق الوحيدة إلى معرفة الله هي طريق الكشف، وهي طريق في غنى عن الحواس والبيان وعن إعمال العقل وتقديم البراهين.

إنّها معرفة فوق البيان والبرهان معاً، وهي كما يقرّر بويش (Puech): «ليست تلك التي تحصل بالاستقراء والاستدلال واستعمال الرّموز والإشارات؛ بل المقصود هو المعرفة التي قوامها الانفصال عن كلّ شيء، والتحرّر من كلّ شيء؛ المعرفة التي هي عبارة عن رؤية مباشرة يتّحد فيها الرائي والمرئي اتّحاداً تامّاً»[1].

من الاستنتاجات المهمّة، في هذا السياق، أنّ معرفة الولي «المتألّه» تُلغي الحواجز كلّها بين المعرفة الإلهية والمعرفة البشرية؛ إذ تستحيل ضرباً من الوحي، على الرغم من عدم التصريح بذلك. وهي تمثّل، في نظرنا، ردّاً مناهضاً يسحب البساط من تحت أهل الفقه والكلام والفلسفة، وبديلاً للمعارف العقلية والنقلية السائدة حينئذٍ. وهو ما يفسّر، إلى حدٍّ كبير، تحالف أهل السنّة والمعتزلة والفلاسفة في محاربة العرفان الصوفي وأهله.

4- إسقاط التكاليف:

إنّ التّألّه أو الولاية، لديهما، مرتبةٌ تتجاوز مقام القربة إلى مقام الاتحاد والفناء. وبما أن الشريعة سلّم العامة إلى التقرّب من الله، وبما أن الأولياء المتجوهرين تجاوزوا حال القرب إلى مقام الوصول، فإنهم لم يعودوا في حاجة إلى وسائط تقرّب، حتى وإن تمثّلت تلك الوسائط في التّكاليف الشّرعية المفروضة على عامة المسلمين، وهو ما يُفسّر إعلان الرجلين إعفاء «المتألّهين» من تلك التّكاليف.

ويُعدّ البسطامي أوّل متصوّف أعلن استخفافه بالعبادات، فذهب إلى

(1) Henri Charles Puech: En quête de la Gnose, Gallimard, 1978, T.I, pp. 28-33.

إعفاء الواصلين منها؛ إذ رأى فيها حجاباً يحول دون الاشتغال بالله والوصول إليه؛ فهو القائل: «إن الله أمر عباده ونهاهم فلمّا أطاعوه خلع عليهم من خلعه خلعةً فاشتغلوا بالخلعة عنه»[1].

وبما أنّ العبادات، في نظره، وسيلة فصل بين العبد وربّه، فقد تحرّر منها معلناً: «إنّي جمعت عبادات أهل السّموات والأرضين السّبعة فجعلتها في مخدّة ووضعتها تحت خدّي»[2].

ويجاهر أبو يزيد بتمثّلٍ للسنّة والفريضة مخالف للتّمثّل الرّسمي، فهو حين سُئِل عن السّنة والفريضة قال: «السنّة ترك الدّنيا، والفريضة الصّحبة مع المولى؛ لأنّ السنّة كلّها تدلّ على ترك الدّنيا، والكتاب كلّه يدلّ على صحبة المولى. فمن تعلّم السنة والفريضة فقد كمل»[3].

وأعلن البسطامي الاستعاضة عن الحج الحسي بحج روحي معنوي يمكن أن يؤدّيه المسلم وهو في بيته؛ فقد رُوي عنه: «خرجت أوّل مرّة إلى الحجّ، فغلبني الزّحام، وخرجت ثانية فغلبني البيت، وثالثة... وخرجت الرابعة فنُوديت في بعض المتاهات: إلى أين يا أبا يزيد؟ فقلت: له (=الله). فناداني: خلّفته ببسطام. فنبهت عن غفلتي»[4].

ووضع تصوّراً جديداً لجنّةٍ روحيّةٍ عرفانية خالدة بجوار الجنة الحسية الزائلة؛ فقال: «الجنة اثنتان: جنّة النّعيم وجنّة المعرفة؛ فجنّة المعرفة أبدية وجنّة النعيم مؤقّتة»[5].

---

(1) النور، ص153.

(2) المصدر نفسه، ص169.

(3) السلمي، طبقات الصوفية، مصدر سابق، ص71.

(4) المصدر نفسه، ص164. وانظر، أيضاً، في الإحالة نفسها كيف ينتقد تراتيب الحج الرّسمي، وما تقتضيه من نفقات كان من الأجدر تقديمها مساعدةً للفقراء والمحتاجين.

(5) المصدر نفسه، ص114.

وقد جرى الحلّاج مجرى البسطامي في هذا المجال، فدعا إلى الاستعاضة عن الحج الرّسمي إلى مكّة بحج روحي معنوي ميسّر، تبنّياً لموقف البسطامي وتأكيداً له، فضلاً عن دعوته إلى إعفاء العارفين الواصلين من أداء شعيرة الصلاة.

إنّ البسطامي والحلّاج متفقان، إذاً، على تقويض طرق التديّن السائدة؛ لأنها فقدت جدواها بفعل تحجّرها ومغالاتها في الحس على حساب الروح. وفي المقابل، يقترحان منظومة تعبديّة روحية تقوم على عمل القلوب قبل عمل الجوارح.

نستخلص ممّا تقدّم أنّ الولاية الصوفيّة لدى البسطامي والحلاج قد قطعت شوطاً هائلاً في تقليص المسافة بين العبد وربّه؛ تلك المسافة التي غالى أهل السنّة في تأكيدها وتكريسها عبر الالتزام بعقيدة التنزيه القائمة على مبدأ المفارقة والمخالفة بين المحدث والقديم. وعلى الرغم من محاولة روّاد التّصوّف السنّي المبكّر تقريب المسافة بين الخالق والمخلوق، لم يجرؤوا على تجويز الاتّصال بين الطرفين، فلم تكن الولاية تعني لديهم أكثر من قرب العبد من الرّب دون اتّصال أو اتّحاد بأيّ شكل من الأشكال.

لقد ظلّت فكرة الولاية لدى أعلام التّصوّف السنّي ملتزمةً بحدود الشّرع، وفيّةً لتعاليمه، فكلّ «ولاية» لا تتقيّد بالشّريعة وأحكامها لا تُعدُّ من الدين[1]. غير أنّ ذلك الطوق الذي أقامه أهل السنّة لم يكن دائماً منيعاً، ولا سيّما أن بعض الأحوال والأقوال الصّوفية قد عبّرت عن بداية التمرُّد على «الولاية الصوفية المعتدلة» التي كان يمثّلها الجنيد وأتباعه، لتعلن ميلاد «ولاية صوفيّة» تتلاشى فيها الحدود تماماً، وتلغى الوسائط بين العبد وربّه، فلم تعد علاقة الله بالإنسان علاقة «قرب»؛ بل أضحت علاقة اتّصال وحلول واتّحاد.

---

(1) يقول أبو الحسين النوري: «من رأيته يدّعي مع الله حالة تخرجه عن حدّ علم الشّرع فلا تقربنّه، ومن رأيته يدّعي حالة لا يدلّ عليها دليل، ولا يشهد لها حفظ ظاهر، فاتّهمه في دينه». ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص168.

وقد ترتّبت على ولاية الاتّصال هذه نتائج حاسمة وخطيرة أهمّها إعلان بعض الصوفيّة «التألّه» والتّمرّد على الشّريعة بشكلها الحسي المتداول. وقد يشكّل هذا النمط الجديد من الولاية، وما تمخّض عنه من نتائج، ثمرة مقاربة تأويلية للنصوص الدينية الإسلامية، واستفادة من العناصر الأجنبية؛ إذ كان بعض الصوفية يتصيّدون الأفكار الواردة المنسجمة مع تطلّعاتهم تصيّداً.

ومن نقاط الاختلاف، التي أخذت تشقّ صفوف المتصوّفة في هذا الطور، تباينُهم في مستوى الولاية بوصفها علاقة؛ أهي علاقة عمودية خاصّة بين الولي وربّه، أم هي، فضلاً عن ذلك، علاقة أفقيّة ذات رسالة اجتماعية شبيهة برسالة الأنبياء والرسل؟

فذهبت طائفة إلى أنها علاقة خاصّة بين العبد وربّه لا يحقّ للولي إفشاؤها؛ لأنه مكلّفٌ في نفسه فحسب. ومن ثمّ، لم يتعدّ مضمون الولاية لديهم البعد الفردي؛ فهي غاية مكتفية بذاتها، وهو ما يفسّر، إلى حدٍّ بعيد، عزوف هؤلاء المتصوّفة عن الخوض في شواغل النّاس وقضاياهم. ويمثّل هذا التوجّه الجنيد وأتباعه ممّن أرسوا قواعد التصوّف السنّي، بيد أنّ فريقاً آخر من متصوّفة القرن الثالث، ولا سيّما البسطامي والحلّاج، خرق هذا المبدأ، فلم يكتفِ بجعل الولاية الصوفية علاقة عمودية خاصّة بين العبد وربّه؛ بل وسّع نطاقها وفتح آفاقها حتّى تكون علاقة عمودية وأفقيّة في آن. وبذلك تضمّنت الولاية بعداً فرديّاً وآخر جماعياً، فلم تبقَ مجرّد غاية؛ بل أضحت وسيلةً أيضاً. وقد تجسّم ذلك في انخراط بعض المتصوّفة، وعلى رأسهم الحلّاج، في العمل الجماعي الهادف إلى إصلاح الدين والدّنيا معاً.

ومجمل المقال أن الصوفيّة المسلمين قد انقسموا، مع نهاية القرن الثالث، فريقين؛ فريق حرص الحرص كلّه على أن تكون الولاية الصوفية متّصلة بالأصول، فلم ينفكّ يلتمس لها السند من المصادر الإسلامية؛ وفريق لم يكن في رسمه معالم الولاية بمنأى عن المؤثرات الأجنبية، دينية كانت أم فلسفية؛ كاعتماد التّطهير النّفسي وسيلة للخلاص، وهي من الأفكار التي

أذاعتها الصّابئة في الأوساط العربية الإسلامية، إلى جانب الإقرار بمصدر جديد من مصادر المعرفة أساسه الإلهام والتلقّي، وهو ما شكّل نقطة اللّقاء مع تيار الغنوص والإطار العام الذي سيكتنف سائر المؤثرات من تيارات فلسفية وعقديّة[1].

ولا شكّ في أنّ الصوفيّة، الّذين وقفوا بنظرية الولاية في مفترق الطرق بين الاتّصال بالأصول والانفصال عنها، هم الّذين أقاموا الجسور أمام المتصوّفة المتأخرين للتعويل على المؤثرات الأجنبية في تشييد مذاهبهم في الولاية.



(1) ابن عامر، توفيق، مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص14.

الفصل الرابع

نظرية الولاية الصوفية لدى الحكيم الترمذي

1- الولاية الصوفية من الظاهرة إلى النظرية:

إنّ أغلب المتصوّفة، الذين سبقت الإشارة إليهم، قد عبّروا عن «الولاية» بصفتها ظاهرة أو حالة عاشوها من خلال خبراتهم الروحية؛ ولهذا لم يكن التنظير لها، أو الدّعوة إليها، شاغلاً مركزياً من شواغلهم، وهو ما يُفسّر تعدّد أنماط الولاية الصوفيّة بتعدّد التجارب الروحية نفسها.

ولكن المنعطف الحقيقي في مسألة الولاية أحدثه الحكيم الترمذي[1]؛ إذ

---

(1) هو أبو عبد الله محمد بن عليّ بن الحسن (أو الحسين) بن بشر الملقّب بالحكيم الترمذي، نسبة إلى مدينة ترمذ، وهو غير الترمذي المحدّث (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي المتوفى سنة 279 من الهجرة). وُلد في أوائل القرن الثالث للهجرة، وتوفي في أوائل القرن الرابع. تختلف كتب التراجم في ضبط تاريخ وفاته بين (255هـ) و(320هـ)، ولكن التاريخ الأوّل غير صحيح بدليل أنّ الحكيم الترمذي يذكر بنفسه في رسالة (بدوّ الشّأن) أنّه كان سنة (285هـ) الأقرب إلى الصحّة.

لمزيد الاطلاع على حياة الترمذي راجع:

- رسالة بدوّ الشّأن في صدر كتاب ختم الأولياء.
- خليفة، حاجي، كشف الظنون، تحقيق فلوجل، 1/ 155.
- القشيري، الرّسالة القشيرية، ص400.

=

صرف مغظم جهوده الفكرية في التنظير للولاية الصوفية[1]، التي لم تعد معه مجرّد حالة روحيّة أو ظاهرة نفسية يحياها الصوفي؛ بل استقامت مذهباً نظريّاً وحقيقةً موضوعيّةً ذات كيان مستقل وضوابط محدّدة.

إن التطور الذي أحدثه الترمذي لم يتبدّ فحسب في تحوّل الولاية الصوفية من حالة فردية يحياها الصوفي إلى فكرة واضحة المعالم، ومن مجرّد أقوال شتات إلى نظرية شبه متكاملة؛ بل تجلّى كذلك في مسائل أخرى أكثر أهميّة؛ لقد أثار الحكيم قضايا متّصلة بالولاية لم تُثر من قبل، كما أنّه توخّى في بناء نظريته منهجاً غير مسبوق أيضاً. وتكمن أهميّة الحكيم، بالإضافة إلى ما مرّ، في أنّ نظريته في الولاية شكّلت، بحقّ، مقدّمة أساسية لمعظم النظريات اللاحقة، إلى الحدّ الذي يسمح لنا بالجزم بأنّ عديد المسائل المتّصلة بالولاية في تلك النظريات ليست سوى رجع صدى لما سبق للحكيم أن أثاره. وممّا يُحسب له توفّقه في الوصل الحي بين الأصيل والدخيل في بناء مذهبه في الولاية. وهو، بعد ذلك كلّه، يُعدّ أفضل مثال على المتصوّف الحائر المتردّد بين الوفاء للأصول الإسلامية من جهة، والنهل من الثّقافات الأجنبيّة، من جهة أخرى؛ فجاءت آراؤه ثمرة تلاقح فعّال بين المصادر الإسلامية والعناصر الوافدة. هذه النّقاط كلّها تشكّل مدار بحثنا في نظرية الولاية لدى الحكيم الترمذي.

= - بركة، عبد الفتاح عبد الله، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، مرجع سابق، ج 1.

- L. Massignon, Essai sur les origines du lexique musulman, p. 286.

(1) من أهمّ مؤلّفاته في الولاية:
- ختم الأولياء، تحقيق عثمان يحيى، بيروت، 1965م.
- علم الأولياء، مخطوط، دار الكتب المصرية، مجاميع طلعت، رقم 694، تصوّف.
- نوادر الأصول، إسطنبول، 1293هـ.
للاطلاع على مؤلّفات الحكيم انظر:
- Mélanges Louis Massignon, 1956, III, pp. 411-480.

يعترف المعنيّون بشؤون التّصوّف الإسلامي بريادة حكيم خراسان في التنظير لمسألة الولاية؛ إذ «كانت قاعدة كلامه وطريقه على الولاية، وكان يُعبّر عن حقيقتها وعن درجات الأولياء ومراعاة ترتيبها»[1].

والترمذي، في ما يقرّر أبو عثمان الهجويري، أوّل من أطلق مصطلح الولاية والولي في كتاباته، وهو «مخصوص بإطلاق هذه العبارة (=الولاية) على حقيقة الطريقة»[2].

إنّ هذه الإشارات من الهجويري تفيد أنّه يسند إلى الحكيم إدخال فكرة الولاية في التّصوّف الإسلامي، ولكن هذا الرّأي يتعارض مع آراء أخرى لباحثين عرب ومستشرقين، فقد ذهب أبو العلا عفيفي إلى أنّ فكرة الولاية انتقلت إلى الصوفية عن الشّيعة، وإن كان يرجع أصلها إلى ما قبل الشّيعة والصوفية، فيُشير إلى أنّ فكرة الولاية أو ما يعادلها كانت موجودة في البلاد التي فتحها المسلمون، وكانت منتشرة انتشار الإسلام نفسه، فلمّا ظهرت حركة التّصوّف في البلاد الإسلامية لم تخلق فكرة الولاية خلقاً، وإنّما شكّلت أفكاراً كانت جزءاً من التّراث الرّوحي لهذه البلاد، بأن أبرزت فيها الجانب الصوفي من الحياة الدينية[3]. أمّا الباحث آدم متز، فقد أرجع أصل الولاية إلى المذهب النصراني الغنوصي، وذهب إلى أنّ الصوفية هم الّذين أدخلوا هذه الفكرة في الإسلام[4].

إنّ هذه الآراء، على الرغم من اختلافها، تتفق في إرجاع فكرة الولاية إلى أصول أجنبية قبل أن تتسرّب إلى العالم الإسلامي، كما يذهب بعضها إلى أنّ الحكيم الترمذي هو واضع «الولاية» مصطلحاً ونظريةً. ولكن هذه

---

(1) الهجويري، كشف المحجوب، ص442.
(2) المصدر نفسه، ص443.
(3) عفيفي، أبو العلا، التصوّف الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص294.
(4) متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسيّة للنّشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1986م، 2/ 30.

الآراء قد جانبت الحقيقة، وذلك لسببين اثنين؛ أمّا السّبب الأوّل، فهو أنّ ظاهرة الولاية قد تشكّلت بالتدرج مع متصوّفة القرنين الثاني والثّالث للهجرة قبل أن تتبلور نظرياً مع الحكيم الترمذي، ومن ثمّ لا يجوز، بحال من الأحوال، اعتباره واضع الولاية الصوفية في الإسلام. أما السبب الثاني، فيتعلق بتهافت الرّأي القائل: إنّ فكرة الولاية الصوفية فكرة أجنبية بمعنى أنّها دخيلة على الثّقافة الإسلامية، والوجه في تهافت هذا القول إلغاؤه أصالة الظّواهر الإنسانية وإهداره السّياق الثّقافي والحضاري الذي تنشأ فيه.

إنّ فكرة الولاية الصوفية فكرة أصيلة أصالة التصوّف الإسلامي نفسه؛ لأنّها قد ولدت من رحم الثّقافة الإسلامية، وتستمدّ مقوّماتها الأساسيّة من النص التأسيسي؛ فالباحث الرّصين لا يعسر عليه الانتباه إلى أصول هذه الفكرة في الكتاب والسنّة. ولكنّ أصالة نشأتها لا تنفي تأثّرها، في رحلتها التاريخية، بقيم ثقافية ودينية وافدة أفضت في مراحل عدّة إلى تشكّل نظريات متأثّرة، بدرجة كبيرة، بتلك العناصر الثّقافيّة والدينية الأجنبيّة.

2- مفهوم الولاية:

نشير، بدءاً، إلى أنّ مصطلح «ولي» أو «ولاية» لم يكن غالباً في استعمالات المتصوّفة الروّاد قبل الحكيم الترمذي، حتى أنّ الحديث عن «الولي» بلفظ «الولي» كان نادراً، إذا قيس بالحديث عنه بلفظ المتصوّف أو العارف أو العابد. والاضطراب في استخدام اللّفظ دالٌّ على عدم استقرار المفهوم ووضوح النظرية؛ إذ لم تكن فكرة الولاية الصّوفية قد أدركت بعدُ مرحلةَ التشكّل والتبلور.

وعلينا أن ننتظر نهاية القرن الثّالث حتى تتمحّض عبارة «الولاية» للدّلالة على مفهوم الولاية بمقوّماتها الصّوفية، وكان ذلك مع الحكيم التّرمذي الذي جعل تلك العبارة عنوان أهمّ مؤلّفاته في المسألة.

ولكن ما المقصود بمصطلح «الولاية» في آثار التّرمذي؟

إنّ المتأمّل في آثار الحكيم كلّها لا يظفر بتحديد نظري دقيق لمعنى الولاية، ولكن العديد من نصوصه يشي بما يعنيه هذا اللّفظ؛ فهو، مثلاً، حين يفسّر الآية: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [يُونس: 62]، يقول: «وليَ الله أمرهم ووليَ نصرهم على أنفسهم، فتولوا أيام الدّنيا نصرة حقوقه، ثمّ ولي أخذهم إليه وضمّهم إلى المحلّ بين يديه، فتولّوا دعوة خلقه إليه والثّناء عليه»(1).

إنّ الولاية عند الحكيم أثر لرافدين متلازمين؛ رعاية إلهية تحيط بالعبد فلا تكله إلى نفسه، ورعاية من العبد لواجباته الدينيّة، فمتى توافر الشّرطان تسنّى للعبد أن يكون وليّاً.

ولكن يبدو أنّ الحكيم لا يستهدف هذه الولاية بالمفهوم العام؛ لأنّها متاحة لكلّ مسلم يؤدّي واجباته الدينيّة بانتظام؛ لذلك نستشف من كلامه استهدافَه نمطاً آخر من أنماط الولاية يجسم علاقة اتّصال بين العبد وربّه، كما يتضح أدناه.

يذهب الحكيم إلى وجود صنفين من الولاية؛ واحدة عامّة يشترك فيها المسلمون جميعاً، وواحدة خاصّة لا يدركها إلا خاصّة المسلمين من الصوفية. في الأولى تنهض العلاقة بين العبد والربّ على وجود وساطة يتقرّب بها العابد من المعبود وهي الطّاعات، وفي هذه الحالة يكون الولي مجرّد مقرّب من الله. أمّا الثانية، فتنهض على العلاقة المباشرة بين الولي وربّه. وفي هذا المقام يتجاوز الولي مرحلة القرب إلى الاتصال الشهودي بالله. وهو يرى أنّ الولاية الخاصّة؛ أي الولاية الصوفية، أسمى وأرقى من نظيرتها العامّة. إنّ هذا التّمييز بين صنفي الولاية العامة والخاصة لم يُطرح بوضوح لدى سابقيه من المتصوّفة ومعاصريه، ومن ثمّ، يمكن الجزم بأنّ الحكيم التّرمذي أوّل متصوّف وضع النّقاط الفارقة بين الولاية بمفهومها

---

(1) ختم الأولياء، ص333.

الإسلامي العام، وبين الولاية الصوفية الخاصّة بصفتها علاقة حبّ واتّصال بين الولي وربّه دون وسائط. وسيظلّ هذا التّمييز قاعدة أساسيّة يشيّد عليها الحكيم كلّ تفكيره في مسألة الولاية الصّوفية بمختلف معالمها الرئيسة، سواء ما تعلّق منها بأصناف الأولياء أم بختم الأولياء أم بعلومهم.

3- أصناف الأولياء:

3-1- ولي حقّ الله:

يصنّف الحكيم التّرمذي الأولياء صنفين: «صنف أولياء حقّ الله وصنف أولياء الله»[1]، ويدقّق معنى الصّنف الأوّل فيقول: «... فأمّا ولي حقّ الله فرجل أفاق من سكرته، فتاب إلى الله تعالى، وعزم على الوفاء لله تعالى بتلك التّوبة، فنظر إلى ما يُراد له في القيام بهذا الوفاء، فإذا هي حراسة الجوارح السّبعة: لسانه وسمعه وبصره ويده ورجله وبطنه وفرجه، فصرفها من باله وجمع فكرته وهمّته في هذه الحراسة، ولَهَا عن كلّ شيء سواها، حتّى استقام فهو رجل مؤدّي الفرائض، حافظ الحدود، لا يشتغل بشيء غير ذلك؛ يحرس هذه الجوارح حتّى لا ينقطع الوفاء لله تعالى بما عزم عليه»[2].

إنّ وليي حقّ الله، هو الولي العام، وهو الذي اتّخذ الصّدق قاعدة له ومنهجاً، لا يحيد عنهما قيد أنملة، وقاعدة الصّدق هذه ذات رافدين ظاهري وباطني. أمّا الظاهري فيتمثّل، في المداومة على طاعة الله والإيفاء بحقوقه كاملة؛ وأمّا الباطني، فيتعلّق بمراقبة النّفس الشّهوانية[3]، وترويضها حتّى يسكن تهافتها على مباهج الحياة وملاذها.

---

(1) الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، ص117.

(2) المصدر نفسه، ص118.

(3) يستخدم الحكيم الترمذي مصطلح نفس بمعنى «النّفس الأمّارة» الواردة في الآية: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [يوسف: 53].

والحكيم التّرمذي يصوّر، في مواطن عدّة من مؤلّفاته، صراع الإنسان مع نفسه الشّهوانية بغية فطمها وتطهيرها وتصحيح مسارها؛ وهو يقسو على النّفس قسوة بلا حدّ؛ إذ يصوّرها بمثابة شجرة ذات أغصان هي شهوات الجوارح، وما إن يقطع الإنسان تلك الأغصان (=الشّهوات) حتّى تظهر من جديد، فتعود المواجهة والمحاربة من جديد. وهكذا يستحكم صراع الإنسان مع نفسه، ويستعر في حركة لا تهدأ ولا تني، كما يتجلى من خلال هذه اللوحة التراجيدية التي تصور الإنسان وقد «... نظر إلى حاله، فإذا هو على خطر عظيم؛ لأنّه وجد نفسه بمنزلة شجرة قطعت أغصانها، والشّجرة باقية بحالها فما يؤمنه أن يغفل عنها قليلاً فإذا الشّجرة قد بدت لها أغصان، كما كان بديّاً، فكلّما قطعها خرج مكانها مثلها، فقصد الشجرة ليقطعها من أصلها ليأمن من خروج أغصانها، فقطعها فظنّ أنّه قد كفى مؤونتها، فإذا أصلها قد بدت منه أغصان، فعرف أنّه لا يخلص من شرّها دون أن يقلعها من أصلها، فإذا قلعها من أصلها استراح»[1].

هكذا يعلن الترمذي أن أنجع طرق الخلاص من تهافت النفس على ملاذ الدنيا هو قتلها، وبذلك يستريح المحارب، أو هكذا يُخيل إليه.

ونجده في مواضع عديدة يوغل في تحليل النّفس البشرية، ويدعو إلى ضرورة محاربتها؛ بل وقتلها باستئصال داء الحس فيها؛ لأنّ التجوهر ومعانقة المطلق لا يتحققان إلا متى انعتق الإنسان من أسر النّفس وأهوائها. وهذا ما يفسّر مغالاة الحكيم في اتهام النفس الأمّارة، واعتبارها حجاباً يشدّ السالكين إلى عالم الملك ويحول دونهم، والترقي إلى العالم المطلق، عالم الملكوت؛ «... فما زال ذلك دأب هذا الصّادق في سيره إلى الله تعالى؛ يمنع نفسه لذّة الحلال، ولذّة الطاعات، ولذّة العطاء. وهو مع ذلك يجاهد نفسه في تصفية الأخلاق الدّنية: مثل الشحّ والرغبة والمذمّة والجفوة والحقد

(1) ختم الأولياء، 118-119.

وأشباه ذلك... حتّى إذا استفرغ مجهوده من الصّدق، ولم يبقَ للحقّ قِبَلَهُ اقتضاء، التفت إلى نفسه فوجدها كما كانت بدياً؛ فيها تلك الهنات موجودة. قال له قائل: «وما تلك الهنات؟ قال: الفرح بالأحوال عند الخلق، والطلب للمنازل العلية عند الله»[1].

والمأساة أن ذلك الصراع الأبدي بين السّالك ونفسه غالباً ما ينتهي إلى هزيمة الإنسان وإعلان عجزه عن إماتة شهوات نفسه، ومن ثمّ اليأس من مواصلة السّير أو التّرحال إلى الله. وأمام هذا العجز عن تجاوز مرحلة الصّدق يتملّك السّالك اليأس، وتستبدّ به الحيرة، ويدرك استحالة إتمام المسيرة والوصول إلى أرقى مراتب الطريق؛ مقام الولاية، حينئذٍ «تحيّر وانقطع صدقه، وقال: كيف لي أن أخرج من نفسي حلاوة هذه الأشياء؟ فعلم أنّه لا يقدر على ذلك، كما لا يقدر أن يبيّض الشّعرة السّوداء... فوقع في مفازة الحيرة، فاستوحش وبقي وحيداً في تلك المفازة؛ لأنّه قد ذهب أنس النفس، ولم ينلْ أنس الخالق، فحينئذٍ صار مضطراً لا يدري أيقبل أم يدبر، فصرخ إلى الله يائساً من صدقه صفر اليدين خالي القلب من كلّ جهد»[2].

يبدو الحكيم الترمذي، من خلال تحليله لطبيعة النّفس البشريّة، متشائماً للغاية، تماماً كسائر المتصوّفة؛ فهو يرى النّفس مشحونةً بالدّواهي، أمّارةً بالسّوء، مصدراً للشّرور. إن تصور الصوفية للنّفس يجد سنده الديني من خلال نظرة القرآن للنّفس الأمّارة[3]. وتبلغ الروح التشاؤمية أوجها حينما يُعلن

(1) ختم الأولياء، ص132.

(2) المصدر نفسه، ص133.

(3) إنّ صورة النّفس، في أغلب الآيات التي ذكرت فيها، صورة سلبيّة تتمثّل، بالخصوص، في دفع صاحبها إلى الشّرور والمفاسد، من هذه الآيات ما يأتي:

- ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ﴾ [البَقَرَة: 87].
- ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النِّسَاء: 79].
- ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المَائدة: 30]. =

الحكيم الترمذي أن صراع الإنسان السالك قد ينتهي به إلى الفشل؛ بمعنى أن السالك محكوم عليه أن يقف في منتصف الطريق معلناً عجزه عن مواصلة السير، ومن ثمّ عجزه عن التجوهر والتحقق بالولاية التامّة.

إن ما يمكن استخلاصه ممّا تقدّم أن ولي حق الله، الذي يسعى إلى التحقّق بأرقى درجات الولاية، يظلّ، على الرغم من المحاولة، بعيداً عن تحقيق ما يصبو إليه؛ لأن الصادق غير قادر على التحرّر من سلطان نفسه بمجهوده الخاصّ. صحيح أنه قد يفلح في الابتعاد عن المحارم والمحظورات، وقد يوفّق مؤقتاً في ترويض نفسه، بيد أنه لن يقدر على إماتة نوازع النفس المثقلة بالشهوات؛ لأن أولياء الصدق الذين يتقرّبون إلى الله بوساطة الشريعة هم بمثابة الأجراء في الحياة المادية؛ إذ تظلُّ فكرة نيل الأجر لقاء العمل راسخة لديهم، بمعنى أن سعيهم ليس خالصاً لوجه الله؛ «من هنا زلت أقدام طائفة منهم فقالوا في أنفسهم: أنقعد فراغاً، هكذا نبطل أعمالنا في القعود معطلين؟ بل ننغمس في أعمال البرّ، فكلّ ما زدنا منه ازددنا به قربة إلى الله، فيُقال لهم: هذا هو الداء الدفين فيكم وأنتم به جاهلون! متى وجدت نفسك لذّة الطاعات وحلاوتها فأحبتها صرت مفتوناً بها. فتأمّل هذا المكان فإن فيه مسرحاً من مسارح النفس ومصيدةً من مصائد الشيطان، وأعوذ بالله ممن يصير مفتوناً بالطاعة... وهل تكون الفتنة إلا من وجود النفس لذّة الشيء، فكيف يطمح قلبك أن يصل إلى الله تعالى مع شهوة النفس، فإن شهوة النفس هي الدنيا. إن هذا لحمق أو جهل قد يبلغ بصاحبه منازل الحمقى»[1].

= - ﴿لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [المَائدة: 80].
- ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ﴾ [يُوسُف: 53].
- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرّعد: 11].
- ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾ [قٓ: 16].
- ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القِيَامَة: 2].

(1) ختم الأولياء، ص124-125.

إن الحكيم يقرّر في وضوح تامّ أنّ هدف السالكين هو الوصول إلى الله، وهو وصول روحي عرفاني، يتحقّق به الولي متى تخلّى عن بعده الحسي، واستحال جوهراً صرفاً. ولن يكون ذلك متاحاً إلا متى طهّر السالك نفسه وهذّبها وروّضها، فتحرّر من بدنه، ومن كل ما يشدّه إلى الدنيا؛ عالم الكون والفساد. ولكن السالكين الذين يعولون على الشريعة وحدها سرعان ما تزلّ بهم القدم فلا يبلغون من مراتب الولاية سوى أدناها، وهي ولاية حق الله، وهي ولاية عامّة، تشتمل على كلّ من آمن بالله وعمل صالحاً وسعى إلى تصفية نفسه وإخماد جوارحه. إن هذه الولاية العامّة تُعدُّ، في منظور الحكيم الترمذي، أدنى درجات الولاية؛ لأن ولي حقّ الله يظلُّ، مهما سعى، معلقاً بين الأرض والسماء، فلا هو انفصل تماماً عن عالم الكون والفساد، ولا هو ارتفع إلى العالم العلوي. والحال أن همّة الصوفي متعلقة أساساً بالتحرر من أغلال الزمان والمكان، والعروج الروحي بغية الوصول إلى الله وإدراك التوحيد إدراكاً كشفياً ذوقياً. وهو يعلن أن الشريعة ليست الطريق الأمثل الوحيد لتحقيق الرهان؛ لأن النفس الشهوانية قد تظلُّ مفتونةً بالطّاعات فتستحيل غاية لديها لا وسيلة، والحال ألّا غاية للسالكين أسمى من الاتحاد بالله؛ لذلك ينبغي أن يكون نشاطه موجهاً شطر الحق وحده، وإلا كان اشتغاله بالطاعات فحسب ضرباً من الشرك الخفي.

إن الطريق إلى الله يحتّم على السّالك تطهير نفسه ومجاهدتها مجاهدةً مضنيةً قاسيةً في سبيل تفريغها مما سوى الله، ولكن تلك المجاهدة غير كافية لتحقيق رغبة السالك في تخطّي الولاية العامة إلى الولاية الخاصة؛ لذا يشترط الترمذي التدخّل الإلهي؛ لأن نيل هذا المقام محالٌ إذا ما عوّل السالك على إرادته وفعله فحسب.

إن سعي الإنسان، برافديه الظاهر (= العبادة) والباطن (= العبودية)[1]،

(1) يميّز الحكيم الترمذي بين العبادة والعبودية، فالأولى عمل بالجوارح يستهدف غاية =

لن يمكنه من تجاوز الولاية العامة، ولهذا يجزم الحكيم أن الطاقة الإنسانية عاجزة تماماً عن تجاوز درجة ولاية حق الله بصفتها أدنى درجات الولاية، وبعد صراع ضار مع أهواء النفس وعنادها، يبلغ السالك مرحلة يعي فيها أنه لن يقدر على التحقق بولاية الله «كما لا يقدر أن يبيّض الشعرة السوداء»[1]، ويدرك، وقتها، أنه لن يمرّ إلى طور ولاية الله إلا إذا توافر المدد الإلهي، مشيئةً وفعلاً. ولتأصيل هذه المقالة في التعاليم الإسلامية لاذَ الترمذي بحديث نبوي متنه: «**إنه ليس أحد منكم ينجيه عمله. قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمّدني الله برحمته**»[2].

3-2- ولي الله:

إن المرور، إذاً، من مرتبة الولاية العامة (ولاة حق الله) إلى الولاية الخاصة (ولاية الله) لن يتمّ بوساطة بذل المجهود، بمعنى أن السالك غير قادر برغبته الفردية وإرادته الخاصة على أن يصير ولي الله، وإنما يتمّ له ذلك -إن تمّ- بوساطة الرحمة الإلهية، أو الجود الإلهي. وعليه، يقرّر الحكيم عجز الإنسان عن إدراك مرتبة الولاية الخاصة، ومن ثمّ نستشف بصفة جلية أن الشريعة ليست السلم المناسب لمعرفة الله معرفةً ذوقيةً مباشرةً، ومردّ ذلك أن السائر المعوّل على الطاعات في الوصول إلى الله لن يتجاوز مرتبة القربة وهي دون الوصول، فضلاً عن بقائه أسير النفس الشهوانية؛ لأن رغبات النفس، إن سكنت في الظاهر فإنها تظلُّ كامنة؛ إذ «للنفس كمون ككمون النار في الحجر، إن دققته لم تجد فيه شيئاً وإن قدحته أورى ناراً»[3].

= شخصية، وهي طريق العامة في التقرّب من الله للفوز بالجنّة. أما العبودية فهي اجتهاد في الخروج من رقّ النفس وهي أرقى من العبادة وأسمى؛ لأنّها سبيل الخاصة (المتصوّفة) إلى لقاء الله. ختم الأولياء، ص120.

(1) المصدر نفسه، ص133.

(2) المصدر نفسه، ص125. والحديث رواه البخاري في الصحيح: الرقاق، فصل 18.

(3) المصدر نفسه، ص229-330.

وحين يشعر السالك بالعجز عن التقدّم في سفره الروحي يتوجّه إلى الله طالباً الرحمة: «قد تعلم يا عالم الغيوب والخفيات أنّه لم يبقَ لعلمي بالصدق موضع قدم أتخطّى به، ولا مقدرةً على محو الشهوات الدنسة من نفسي ومن قلبي فأغثني. فأدركته الرحيمة فرحم، فطير قلبه من مكانه الذي انقطع فيه في لحظة، فوقف به في محل القربة عند ذي العرش، فوجد روح القربة ونسيمها، وتبحبح في فضائها وفي ساحات توحيده»[1].

إن الجود الإلهي بمثابة العون الإلهي الذي يسهّل على السالك مواصلة الطّريق، ومن ثم التحرر كليةً من رقّ الحس، ومن كل ما سوى الله. فيترقى قلبه حتى يصير قاب قوسين أو أدنى من الحق، فيحوز مرتبة ولي الله، وهي أسمى المقامات وأرقى الدرجات. إن ولي الله، في ما يقرّر الترمذي، «رجل ثبت في مرتبته (=محل القربة) وافياً بالشروط، كما وفّى بالصدق في ستره، وبالصبر في عمل الطاعة واضطراره، فأدّى الفرائض وحفظ الحدود ولزم المرتبة، حتى قوم وهذّب ونقّى وأدّب وطهّر وطيّب ووسّع وشجّع وعوّذ، فتمّت ولاية الله له بهذه الخصال العشر، فنُقل من مرتبته (مقام القربة) إلى ملك الملك (الله)، فرتّب له بين يديه، وصار يناجيه كفاحاً، فاشتغل به عمّن سواه ولها به عن نفسه وعن كل شيء، فصيّره في قبضته، فأيّ حصن من قبضته، وأيّ حارس أشدُّ حراسةً من عقله؟»[2].

لئن كانت ولاية حق الله تناسب محلّ القربة، وهو أدنى المحلات قرباً من الله، فإنّ ولاية الله صفةُ من تخطّى محلّ القربة إلى محل الوصول والفناء في الله، بعد أن تخطّى أطواراً روحيةً عشرةً، فكان كلما ارتقى محلاً من تلك المحلات انخلعت نفسه من صفاتها الدنية، وتخلّقت بخصال علية.

إن الترقّي الروحي إلى مقام ولاية الله ليس كسبياً، وليس اختياراً بشرياً؛ بل هو موكول إلى الفعل الإلهي؛ فالسالك يريد والله يفعل ما يريد. إن الإنسان

(1) المصدر نفسه، ص107.

(2) المصدر نفسه، ص332.

عاجز، في حين أن قدرة الله مطلقة ورحمته واسعة، هذه هي الرسالة الدينية التي يسوقها الحكيم من خلال إبراز التدخّل الإلهي في الأخذ بيد السالكين إليه. فولي حق الله لمّا «وفّى له بالشرط، ولم يبغ عملاً في محلّ القربة، نقله منها إلى ملك الجبروت ليقوّم بجبر نفسه ومنعها بسلطان الجبروت حتى ذلّت وخشعت، ثم نقله منها إلى ملك السلطان ليهذّب، ثم نقله منها إلى ملك الجمال لينقّي، ثم إلى ملك العظمة ليطهّر، ثم إلى ملك الهيبة ليزكّى، ثمّ إلى ملك الرحمة ليوسع، ثم إلى ملك البهاء ليربّي، ثم إلى ملك البهجة ليطيّب، ثم إلى ملك الفردانية ليفرد... فإذا صار في هذا المحل فقد انقطعت الصفات وانقطع الكلام والعبارات؛ فهذا منتهى العقول والقلوب»[1].

إن نهاية الرحلة هو انقطاع الصفات والكلام والعبارات؛ أي الفناء، وهو فناء شهودي ومعناه فناء السالك عن مشاهدة سوى الله، وهو مقام ولاية الله.

من الواضح أن الفناء الشهودي يتيح للسالكين التعرّف إلى معاني التوحيد وصفاته عن طريق الفيض الإلهي أو الإشراق «إشراق نور تلك الصّفات على قلوبهم (=الأولياء) وفي صدورهم»[2].

ومعنى ذلك أن نهاية الطريق الصوفي هي إشراق نور التوحيد في نفوس الواصلين، فيعرفون ربّهم معرفة اتصال وشهود لا معرفة نقل واستدلال. وبهذا تكون الولاية الصوفية لدى الترمذي ليست مجرّد قربة من الله؛ بل هي فناء إرادي؛ إذ تفنى إرادة المخلوق في إرادة الخالق. مثلما يتضح من الحديث الذي يستند إليه الترمذي ونصّه: «ما تقرّب إلي عبدي بمثل ما افترضت عليه، وأنه ليقترب إلي بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي ينطق، وبي يمشي، وبي يعقل، وبي يبطش»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص133-134.

(2) المصدر نفسه، ص335.

(3) المصدر نفسه، ص322.

لا شكّ في أن الحكيم ينهل من المعين الإشراقي، على الرغم من حرصه على تأصيل أفكاره في الكتاب والسنّة، ومن تجليات المؤثرات الإشراقية حديثه عن الملائكة التي تمثل همزة وصل بين الله والإنسان السالك، وإشارته الواضحة إلى أن الأسماء الإلهية تشرق في قلوب الأولياء بحسب درجاتهم، واعتباره النور مبدأ الوجود[1]، وقوله بتسلسل النور الإلهي في الملائكة أو الكائنات الروحانية التي تفيض بدورها على الوليّ الصوفي؛ كلّ ذلك يصله بالمعين الإشراقي. ولئن مثلت الإشراقية أحد المشارب التي نهل منها الحكيم في تشكيل نظرية الولاية، فإنه كان حريصاً، الحرص كلّه، على أن يطوع تلك العقائد بما ينسجم والمنهج الإسلامي ويوائمه؛ فكان في كلّ مرّة يستدعي النص القرآني والحديث النبوي لتبرير مذهبه[2].

4- المعرفة جوهر الولاية:

إنّ المتأمّل في آثار الحكيم المتصلة بغرض الولاية ينتهي إلى أن المعرفة هي جوهر الولاية الصوفية، حتى أنّ الترقّي الروحي وتطهير النفس يستهدفان كشف المحجوب من علم الغيوب. وقد أشار الحكيم إلى التناسب الطردي بين الترقي الروحاني والتلقي العرفاني الذي يناله السائر فيضاً من الله وإلقاء في القلب؛ فالله، في ما يذهب الحكيم، «يفتح لعبده قلبه ويقذفه (الضمير

---

(1) للنور حضور كثيف في تفكير الترمذي؛ فالنور في نظره هو مبدأ الوجود وهو مصدر المعرفة (=اتجاه إشراقي)، فهو يتحدّث، مثلاً، عن أنوار الأسماء الإلهية التي تبدّد ظلمة الصفات البشرية، وعن أنوار القلوب التي تشعُّ بالمعرفة وتتلألأ بالإيمان والولاية.
راجع كتاب بيان الفرق بين الصّدر والقلب، ص34-37-55-58، وكتاب ختم الأولياء ص330.

(2) لقد استشهد الحكيم الترمذي، في كتابه ختم الأولياء، بمئة وثلاث عشرة آية قرآنية، وبمئة وثلاثة وسبعين حديثاً نبويّاً. ويشي هذا الاستثمار الواسع للنّصوص الدينيّة بمدى حرص الترمذي على وصل نظريته بالأصول.

يعود على العلم) في صدره حتى تتخرّق حجب الشهوات، ويضيء صدره، فيكون على نور من ربّه، ويجعل له طريقاً إليه، فذاك مبتدأ الحظ. فلا يزال يسير إليه ويأتيه المدد من النور حتى يصل إليه، فيظهر على قلبه جلاله وعظمته وجماله وبهاؤه، فلا يزال هناك حتى يصل إلى فرديته، وهذا هو الحظ الوافر»[1].

يكشف كلام الترمذي عن طبيعة معرفة الأولياء؛ فإذا هي وهبٌ إلهي ينزل على قلب السالك بحسب درجة ترقيه الروحي، فكلما ترسّخت رحلته الروحية وتقدّمت، كان حظه من الوهب الإلهي أوفر. ولمزيد تدقيق طبيعة علم الأولياء يصنّف الحكيم الترمذي العلم ثلاثة أنواع: «نوع منها الحلال والحرام، ونوع ثانٍ الحكمة، ونوع ثالث علم المعرفة، وهي الحكمة العليا وما وراء ذلك فهو محجوب عن الخلق»[2].

إن العلوم، لديه، هي الفقه والحكمة؛ يعني الفلسفة، وعلم المعرفة، أو الحكمة العليا، على حدّ تعبيره.

إن هذا التصنيف مستند، دون شك، إلى الوسيلة التي بها تحصل تلك العلوم؛ فالحلال والحرام سبيله النقل، وهو طريق الفقهاء، والحكمة وسيلتها العقل، وهي طريق الفلاسفة والمتكلّمين. أمّا الحكمة العليا فهي خاصية الأولياء، وهي عبارة عن فيض وإشراق يتلقاهما القلب في شكل أنوار إلهية تنعكس فيه كما تنعكس الصور على المرآة الصقيلة. هذا اللون من العرفان هو أرقاها وأفضلها؛ لأنه ضرب من ضروب الوحي، ولا سيّما أن الولاية الصوفية، لديه، نبوّة باطنية.

واستناداً إلى أصناف العلوم، ينتهي الحكيم إلى أنّ أهل الإيمان على

(1) الترمذي، نوادر الأصول، مصدر سابق، ص224.
(2) الترمذي، كتاب الأكياس والمغترون، دار الكتب الوطنية الظاهرية، دمشق، ضمن المخطوطة رقم 104، لوحة 138.

مراتب «هم المتقون والصادقون والصّدّيقون، أو هم العلماء والحكماء والأولياء»[1].

يختص العلماء أو الفقهاء بالعلوم النقلية، في حين يختصّ الحكماء أو الفلاسفة بالعلوم البرهانية الاستدلالية. أمّا الأولياء فلهم الحكمة العليا.

يتضح من خلال هذه النصوص أن الحكيم كان يُميّز بين معرفة تُكتسب بالحس أو بالعقل أو بهما معاً، وبين معرفة وهبيّة تحصل عن طريق نور يقذفه الله في قلب العارف. وهذا التصنيف ليس مقصوداً لذاته؛ بل إنّ الحكيم يهدف من ورائه إلى اعتبار المعرفة الصوفية أسمى أنواع المعارف وأرقاها ما دام العارف ينهل من المعين الإلهي مباشرةً. فيكشف الله له ما لا يكشفه لغيره من عباده.

إن علم الأولياء، بما هو معرفةً كشفيةً إلهاميةً، قائم على إقرار مبدأ الاتصال العرفاني بين الله والولي لا حظّ لغيره فيه؛ إنه امتياز من امتيازات الصدّيقين من أولياء الله، في حين يظلُّ غيرهم سجيناً داخل أسوار عالم الحس والصور، عاجزاً عن إدراك عالم الغيب.

لا شكّ في أن الضمير الإسلامي، ولا سيّما السنّي، يرفض هذا اللّون من ألوان الاتّصال بين الله والإنسان، حتى وإن كان ولياً صدّيقاً، والاتصال الممكن الوحيد هو ما يتم بين الله وأنبيائه، مع الإقرار بوجود الوسيط بين الطرفين.

لقد اخترق الحكيم الترمذي، ظاهرياً على الأقل، أحد أهم أصول الاعتقاد السنية وهي النبوة، إلا أنّه، سعياً منه إلى تخفيف وقع الصدمة على الضمير الإسلامي، لاذَ بها سنداً لتأصيل مقالته في علم الأولياء وتحصينها. ففي ما يتعلق بالتحصيل العلمي أقرّ الائتلاف بين طريق الأنبياء وطريق الأولياء في استقبال العلم الإلهي، فرأى أنّ: «النّبوة كلام ينفصل من الله وحياً معه روح الله (...) والولاية لمن ولي الله حديثه على طريق أخرى، فأوصله إليه، فله

(1) الترمذي، كتاب نوادر الأصول، مصدر سابق، ص41.

الحديث، وينفصل ذلك الحديث من الله -عزّ وجلّ- على لسان الحق معه السكينة، وتتلقاه السكينة التي في قلب المحدّث فيقبله ويسكن إليه»[1].

لا وجود لفارق جوهري، إذاً، بين طريق النبي وطريق الولي في تلقّي أسرار الغيب؛ إذ الوحي والحديث كلاهما شكلٌ من أشكال الأخذ عن الله، وهو ما يفضي إلى نتيجة خطيرة مفادها أن الولاية، مثل النبوة، حلقة اتصال بين الله الموحي والولي الموحى إليه.

إن الحكيم الترمذي يصل بين النبوة والولاية إلى درجة المرادفة، ومن ثَمّ يحاول التأثير في المنكرين والمخالفين باعتماد آلية القياس؛ قياس الولاية انتداباً وإنباءً على النبوة اصطفاءً ووحياً.

إن هذا التأليف بين المقالتين ليرتدّ إلى أمر أساسي هو أن إلغاء الولاية يستلزم إلغاء أساسها الوجودي؛ أي النبوة. وهذا الإنكار -إن تمّ- يضع أصحابه في مأزق؛ لأنه يفضي إلى تقويض الدين كلّه.

إن النبوة من أسس الدين، ولكن الإيمان بها لا يعني بالضرورة الإقرار بالولاية؛ لأن القول بنبوّة الولي، بمعنى التلقي عن الله، والإنباء بالغيب، يتعارض مع مفهوم النبوّة وختمها، كما استقر في الضمير الإسلامي؛ إن النبوة بما هي اتصال بالله أو بالحقيقة الكلية ليست مكتسبة ولا منفتحة؛ ذلك أن الله ينتخب من بين عباده من يشاء ليبعثه نبيّاً أو رسولاً. وقد اصطفى الله محمداً ليكون رسوله وخاتم أنبيائه، ومن ثمّ لم يعد الاتصال بالله، من جهة نظر الإسلام السنّي، ممكناً؛ لذلك يجب أن ينصرف الاهتمام إلى النص الموحي، فهو وحده مستودع الحقيقة النهائية المطلقة.

لقد دان أهل السنة آراء الترمذي في الولاية، وعدّوها تجرؤاً على مقام النبوّة، على الرغم من حرصه الشديد على التماس السند لها من الأصول، وقد وصل الأمر إلى حدّ تكفيره واتهامه بادعاء النبوّة.

---

(1) الترمذي، ختم الأولياء، مصدر سابق، ص346-347.

لم تكن النبوة وحدها الدليل الذي عوّل عليه الترمذي في إثبات التلقي الولائي عن الغيب؛ بل إنه عزّز أطروحته بروافد فلسفية أجنبية أهمها الغنوصية التي تقرّ «التوصّل، بنوع من الكشف، إلى المعرفة العليا وتلقّيها في شكل إلهام، أو تذوقها مباشرة دون استناد إلى الاستدلال أو برهنة عقلية»[1].

إن عرفان الأولياء، لديه، نور يقذفه الله في صدورهم بحسب درجاتهم ومراتبهم الروحية، فكلّما تدرج السائر في طريق التطهّر النفسي والتحرّر من قيود الحس تجوهرت روحه، وفنت في الروح الإلهي، فتفيض في نفسه الطاهرة الصافية أسرار الغيب كما تنعكس الصور في المرايا الصقيلة.

5- خاتم الأولياء:

إن مصطلح «خاتم الأولياء» لا وجود له في النص التأسيسي، ولم يرد ذكره على لسان أي متصوّف قبل الحكيم الترمذي؛ فهو، إذاً، من اختراع الحكيم، وقد عنون به أحد أهمّ مؤلفاته على الإطلاق[2].

فما دلالة هذا المصطلح في مذهبه في الولاية؟

إنّ الأولياء في آثار الترمذي أصناف أدناهم الولي العام، وأسماهم خاتم الأولياء، وهو ولي بلغ نهاية السّلّم روحياً وأخلاقياً وعرفانياً؛ إذ تخطّى الملائكة العشرة، وأخذ بجميع حظوظه من الأسماء الإلهية، ومن ثمّ هو في أعلى مقام من مقامات الولاية المتدرجة من الأدنى إلى الأعلى، «فربّ ولي مقامه في أوّل ملك، وله من أسمائه (=الله) ذلك الاسم، وربّ ولي مقامه التّخطّي إلى ملك ثانٍ وثالث ورابع، فكلّما تخطّى إلى ملك أعطي ذلك الاسم حتّى يكون الذي يتخطّى جميع ذلك إلى ملك الوحدانية الفردانية هو الذي يأخذ بجميع حظوظه من الأسماء وهو محفوظ من ربّه، وهو سيّد الأولياء وله ختم الولاية من ربّه»[3].

(1) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، 1961م، ص83.
(2) المؤلَّف المقصود: كتاب ختم الأولياء.
(3) الترمذي، ختم الأولياء، مصدر سابق، ص334-335.

الخاتم، في تصوّره، هو المتحلّي بالخلق الإلهي، والمحفوظ من الآثام والمعاصي، وسيّد الأولياء، إذ ندبه الله خاتماً لهم. من أهمّ علامات الختمية، إذاً، الجمع بين الكمال الأخلاقي والعصمة، ويستمدّ الخاتم فضائله من محاولته التّشبّه بالله. أمّا العصمة، فهي مددٌ إلهي يحفظ الولي من ارتكاب المعاصي.

إن خاتم الأولياء، في ما يقرّره الحكيم، «عبد قد ولي الله استعماله، فهو في قبضته يتقلّب، به ينطق، وبه يبصر، وبه يبطش، وبه يعقل، شهره في أرضه، وجعله إمام خلقه، وصاحب لواء الأولياء وأمان أهل الأرض، ومنظر أهل السّماء، وريحانة الجنان، وخاصّة الله، وموضع نظره، ومعدن سرّه، وسوط الله في أرضه يؤدّب به خلقه، ويحيي القلوب الميتة برؤيته، ويرد الخلق إلى طريقه، وينعش به حقوقه، مفتاح الهدي وسراج الأرض، وأمين صحيفة الأولياء وقائدهم، والقائم بالثّناء على ربّه بين يدي رسول الله ﷺ، يباهي به رسول الله ﷺ، قد أخذ الله بقلبه أيّام الدّنيا، ونحله حكمته العليا، وأهدى إليه توحيده ونزّه طريقه عن رؤية النّفس وظلّ الهوى، وائتمنه على صحيفة الأولياء، وعرّفه مقاماتهم، وأطلعه على منازلهم، فهو سيّد النّجباء، وصالح الحكماء، وشفاء الأدواء، وإمام الأطباء؛ كلامه قيد القلوب، ورؤيته شفاء النّفوس، وإقباله قهر الأهواء، وقربه طهر الأدناس، فهو ربيع يزهر بنوره، وخريف يجتنى ثماره، وكهف يلجأ إليه، ومعدن يؤمل ما لديه، وفصل بين الحق والباطل، وهو الصّديق والفاروق والولي والعارف والمحدّث وواحد الله في أرضه»[1].

إنّ هذه الصورة المبهرة، التي يرسمها متخيّل الحكيم لترشح بملامح شخصيّة الخاتم، وبالوظائف الخطيرة الموكولة إليه؛ فهو عنوان الكمال الروحي والخلقي؛ فيه تتجلى عظمة الخالق الجليل والجميل، وهو الواصل بين عالمي الملكوت والملك، الفاصل بين الحق والباطل، خليفة الله في أرضه، والهادي عباده إلى الصراط المستقيم. إنه، باختزال شديد، إنسان سماوي كامل مفارق للطبيعة البشرية، به يقتدي العباد، وبه يستقيم نظام الكون.

(1) المصدر نفسه، ص340-341.

ويزيد معنى الختمية وضوحاً، فيحدّد زمن ظهور الخاتم، ومن يظهره، وتميّزه من سائر نظرائه من الأولياء، فيعلن أنه: «إذا أتى وقت زوال الدّنيا ابتعث الله ولياً اصطفاه واجتباه وقرّبه وأدناه وأعطاه ما أعطى الأولياء وخصّه بخاتم الولاية»[1].

يشف هذا التصريح عن أنّ الخاتم يغلق دائرة الولاية زماناً وكمالاً، كما أنه تعيين إلهي، على طريقة خاتم الأنبياء.

ويدقّق، في موضع آخر، مفهوم خاتم النبوة، ثم يتّخذه إطاراً وسنداً لتوضيح المقصود بخاتم الولاية، فيقرّر أن الله: «جمع أجزاء النبوّة لمحمّد ﷺ، وتمّمها له، وختم عليها بختمه، فلم تجد نفسه ولا عدوّه سبيلاً إلى ولوج موضع النّبوّة، من أجل ذلك الختم. ألا ترى إلى حديث الحسن البصري، يرحمه الله، عن أنس بن مالك، رضي الله عنه، في حديث الشّفاعة عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «فإذا أتوا آدم يسألونه أن يشفع لهم إلى ربّه، قال لهم آدم: أرأيتم لو أنّ أحدكم جمع متاعه في غيبته ثمّ ختم عليها، فهل كان يؤتى المتاع إلا من قبل الختم؟ فأتوا محمّداً فهو خاتم النبيين». ومعناه عندنا أنّ النبوّة تمّت بأجمعها لمحمد ﷺ، فجعل قلبه لكمال النّبوّة وعاء عليها، ثمّ ختم... فإن الذي عمي عن خبر هذا يظن أنّ خاتم النبيين «تأويله آخرهم مبعثاً، فأيّ منقبة في هذا؟ وأيّ علم في هذا؟ هذا تأويل البلْه الجهلة!»[2].

من خلال هذا الشاهد بنى الحكيم تصوّره الخاص لمعنى الخاتم، وردّ تصوراً آخر، ورمى أصحابه بالبله والجهل.

أن يكون محمد خاتم الأنبياء معناه أنه أفضلهم وأكملهم، كما يرى الحكيم، لا أنه آخرهم مبعثاً، كما يعتقد غيره.

إنّ خاتم الأولياء، قياساً على خاتم الأنبياء، ليس آخرهم مبعثاً؛ لأنّ

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، ص2341.

التأخّر في الزّمان ليس آية من آيات الفضل والكمال؛ بل الخاتم هو الكامل التام، وكما أنّ محمّداً أفضل الأنبياء وأكملهم كذلك خاتم الأولياء؛ «فهو سيّدهم، ساد الأولياء كما ساد محمد ﷺ الأنبياء، فيُنصب له مقام الشّفاعة، ويثني على الله تعالى، ثناء، ويحمده بمحامد، ويقرّ الأولياء بفضله عليهم في العلم بالله تعالى»[1].

هكذا اتخذ الترمذي صورة خاتم الأنبياء المعدن النفيس الذي شكّل منه تمثال خاتم الأولياء، في مسعى منه إلى طمأنة المتلقي المسلم بأنّه يستنبط فكرة ختم الأولياء من النص التأسيسي. ولكن أنّى لهذا المتلقّي أن يقبل بفكرة وجود خاتم آخر، إلى جانب محمّد، رسول الله وخاتم الأنبياء؟

إن وعي الحكيم بما يمكن أن يحصل من خلط بين الختمين جعله يسارع إلى محاولة رفع اللبس، فأقرّ بإمامة خاتم الأولياء في الدائرة التي ينتمي إليها؛ إذ هو الأول في المقامات كلّها. أمّا إذا ما قورن بخاتم الأنبياء فهو دونه منزلةً ومقاماً. يقول: «فلم يزل هذا الولي مذكوراً في البدء، أوّلاً في الذّكر، وأوّلاً في العلم، ثمّ هو الأوّل في المشيئة، ثمّ هو الأوّل في المقادير، ثمّ هو الأوّل في اللّوح المحفوظ، ثمّ هو الأوّل في الميثاق، ثمّ هو الأوّل في المحشر، ثمّ هو الأوّل في الخطاب، ثمّ هو الأوّل في الوفادة، ثمّ هو الأوّل في الشّفاعة، ثمّ هو الأوّل في الجوار، ثمّ هو الأوّل في دخول الدّار، ثمّ هو الأوّل في الزّيارة، فهو في كلّ مكان أوّل، كما هو محمد ﷺ أوّل الأنبياء، فهو من محمد ﷺ عند الإذن والأولياء عند القفا»[2].

إنّ المطابقة بين أوصاف خاتم الأولياء وأوصاف خاتم الأنبياء لا تعني، من وجهة نظر الحكيم، التّطابق بين المقامين. وعلى الرغم من أن بنية العلاقة

(1) المصدر نفسه، ص344.

(2) ختم الأولياء، ص340- 341.

ويقول في موضع آخر جواباً عن سؤال: وما صفة ذلك الولي الذي له إمامة الولاية ورياستها وختم الولاية؟ «ذلك من الأنبياء قريب يكاد يلحقهم». المصدر نفسه، ص367.

بين الله وخاتم الأنبياء من جنس العلاقة بين الله وخاتم الأولياء، لن يفضي ذلك إلى إعلان مبدأ المساواة والتّماثل بين المنزلتين؛ فدائرة النّبوّة، في فكر الحكيم، مستقلّة عن دائرة الولاية. وعلى ضوء تلك الاستقلالية، ينبغي أن تفهم أوصاف خاتم الأنبياء في إطار مستوى النّبوّة ودائرتها. أمّا أوصاف خاتم الأولياء فيتعين تفهمها في إطار الولاية ودائرتها. فصفات كليهما تأتلف لفظاً ومعنى، وتختلف مستوى ودرجةً. فنحن، إذاً، إزاء دائرتين مستقلتين؛ دائرة متألّفة من نقاط وجود الأنبياء، ولكنها ناقصة، تكتمل بوجود النّقطة المحمديّة، وهي دائرة النبوّة؛ ودائرة ثانية متألّفة من نقاط وجود الأولياء، كاملة بوجود النقطة التي تختم بها الولاية؛ فالنّبوّة لها خاتم يغلقها، وللولاية، كذلك، خاتم يتمّمها. إنّ التّماثل بين بنية الدائرتين، إذاً، ليس علامة على تساوي عناصر الدائرة الواحدة، كما أنّه ليس مؤشّراً على التّماثل بين عناصر الدّائرتين. إن الولي الخاتم، في ما يقرّره حكيم ترمذ، «من الأنبياء قريب، يكاد يلحقهم»، ما يدلُّ بوضوح على أنّ الأنبياء جميعاً أفضل من خاتم الأولياء. ولمّا كان ذلك كذلك، فمن باب أولى وأحرى أن يفضل خاتم الأنبياء خاتم الأولياء.

لقد عوّل الترمذي على ختم النّبوّة لتوضيح فكرة ختم الولاية، بيد أنّ نقاطاً عدّة ظلّت ملتبسة؛ فخاتم الأولياء، مثلاً، أموجود في كلّ زمان أم أنّه لا يظهر إلا بعد انقضاء زمن النبوة الخاتمة؟ وإذا كان ظهوره رهين غياب خاتم الأنبياء فبأيّ الوظائف سيضطلع؟ أَسيكون مجرّد معرّف بالشّريعة المحمديّة القائمة، أم قد يكون ناسخاً لها أيضاً؟

لقد رفع الترمذي اللّبس بشأن علاقة خاتم الولاية بمضمون الرسالة المحمدية، بأن أقرّ بوجود نبوّتين مختلفتين؛ أمّا الأولى، فهي نبوّة تشريع، كالنبوة المحمدية، وهي نبوة خاصة ومنقطعة؛ إذ لا نبي مشرعاً بعده، وقد أثبتت النصوص الدينية أن نبيّ الإسلام هو خاتم الأنبياء والمرسلين[1]. أمّا

(1) الآية المشيرة إلى ختم النبوّة هي ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: 40].

الصنف الثاني، فهو نبوّة تعريف، وهي خاصّة بالأولياء، وهي بخلاف نبوة التشريع؛ نبوةٌ عامّةٌ ومستمرةٌ في أشخاص الأولياء. وبهذا يكون خاتم الأولياء تابعاً للنبوة المحمدية، مؤمناً بها، معرّفاً بتعاليمها، ولن يكون، أبداً، ناسخاً أو مشرّعاً.

إنّ فكرة خاتم الأولياء وانفتاح النبوّة، التي أقرّها حكيم ترمذ، فكرة غير مسبوقة في الفكر الديني الإسلامي، وقد أحدثت رجّة في الأوساط السنيّة بالخصوص، لما لها من انعكاسات كلامية وفقهية، من شأنها أن تربك المسلّمات الدينية الأصولية. وهو ما يُفسّر المعارضة الشديدة التي استُقبِلت بها تلك الأفكار.

وقد تجسّمت مناهضة أفكار الحكيم من خلال الحملة العنيفة التي شُنّت ضدّه في حياته[1]، وقد تواصلت تلك الحملة بعد مماته؛ فقد هاجم أفكاره بعض أعلام الفكر السنّي، ولا سيّما الحنبلي، وكانت أعنف الرّدود قد صدرت عن ابن تيميّة؛ إذ عدّ كلام التّرمذي في خاتم الأولياء وفي امتداد النبوّة باطلاً لا أصل له؛ لأنّه: «مُخالف للكتاب والسنّة وإجماع السّلف والأئمّة»[2].

لقد مثّلت هوية خاتم الأولياء وعلاقته بالمهدي المنتظر، في العقيدة

(1) لقد اتُّهِم الحكيم الترمذي من قبل معاصريه من الفقهاء المتشدّدين بالبدعة وادّعاء النّبوّة، ما كان سبباً في اضطهاده وإبعاده عن موطنه، وقد بيّن ذلك بنفسه، حين قال: «... فأصابتني غموم من طريق البهتان والسّعايات وحمل ذلك على غير محلّه. وكثرت القالة وهان ذلك كلّه عليّ. وسلط عليّ أشباه ممّن ينتحلون العلم يؤذونني ويرمونني بالهوى والبدعة ويبهتون... حتّى اشتدّ البلاء وسار الأمر إلى أن سعى بي إلى والي «بلخ» وورد البلاء عنده... ورفع الآية أن ههنا من يتكلّم في الحبّ ويفسد النّاس ويبتدع ويدّعي النّبوّة. وتقوّلوا علي ما لم يخطر ببالي قطّ، حتّى صرت إلى «بلخ» وكتب عليّ قباله أن لا أتكلّم في الحبّ». الحكيم الترمذي، رسالة بدو الشّأن، ضمن كتاب ختم الأولياء، ص17-18.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 11/ 363. راجع أيضاً: ص373 وما بعدها.

الشيعية، مسألة خلافية لدى الدارسين؛ فذهب فريق منهم إلى المماهاة بينهما، وذهب فريق ثانٍ إلى التفريق والمغايرة بين النموذجين.

حين تصدّى عبد الفتاح بركة لهذه النقطة اكتفى بعرض المواقف المتضاربة بشأنها والمتردّدة بين اعتبار خاتم الأولياء لدى الحكيم هو نفسه الإمام المنتظر عند الشيعة، وبين القول بالتّغاير بين الشّخصين. وقد برّر الباحث عدم البتّ في مسألة العلاقة بين الخاتم والإمام المنتظر بأنّ حديث الحكيم، في هذا المجال، «لا يحدّد ذلك تماماً، ولا يفصل في هذا الأمر؛ بل يتركه مبهماً يحتمل الأمرين بدرجة سواء»[1].

ولعل اللبس، الذي أشار إليه الباحث، مردّه مقالة الترمذي: «فمن ذا الذي حرز رحمة الله عن أهل هذا الزمان؟ حتى لا يكون فيهم سابق ولا مقرّب، ولا مجتبى ولا مصطفى، أوليس المهدي كائناً في آخر الزّمان؛ فهو في الفترة يقوم بالعدل فلا يعجز عنه، أوليس كائناً في الزّمان من له ختم الولاية؟ وهو حجة الله على جميع الأولياء يوم الموقف»[2].

وقد استنتج الباحثون من الفقرة أعلاه قولين مختلفين فحواهما: «يفرد كلّاً منهما ممّا يدلّ على تغايرهما عنده؛ فالمهدي شخص آخر غير ختم الولاية عنده، وقول من يقول: إن الحكيم قد قرنهما في نصٍّ واحد في معنى واحد لهدف واحد، وغاير في الأسماء ليدلّ على اتّحاد المسمى، فالمهدي وختم الولاية شخص واحد عنده»[3].

إنّ نظرة شمولية معمّقة في فكر الحكيم من شأنها أن تفضي إلى الإقرار بعدم التّداخل بين المهدي المنتظر وخاتم الأولياء؛ لأنّ المساواة بين الشخصيتين ستتمخّض عنها نتائج من شأنها أن تقوّض البناء الذي شيّده

(1) بركة، عبد الفتاح عبد الله، الحكيم الترمذي ونظريّته في الولاية، 2/ 389.
(2) خاتم الأولياء، ص436.
(3) بركة، عبد الفتاح عبد الله، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، 2/ 389.

الحكيم بشأن الولاية وخاتمها، كما أنها سترفع الأصالة عن مقالة الختمية التي تُعدُّ، في نظرنا، إبداعاً ترمذياً غير مسبوق. إنّ القول: إنّ المهدي المنتظر وخاتم الأولياء واحد يقود إلى استخلاص آخر هو أنّ الولي، عند الحكيم، ليس سوى الإمام عند الشّيعة. ويترتّب على ذلك قول آخر فحواه أنّ نظرية الولاية الترمذيّة ليست سوى نسخة من نظرية الإمامة الشّيعيّة؛ وهذه النّتائج كلّها مجرّد فرضيات لا تسندها مؤشّرات نصيّة من مدوّنة الحكيم؛ بل ليس في مؤلّفاته ما يشي بتشرّب الرّجل من المعين الشّيعي، ولا سيّما أنه قوّض الأساس الإيديولوجي الذي تقوم عليه بناية الإمامة الشّيعيّة بصفتها مرتبة متوارثة بين آل بيت محمد، ليس لغيرهم فيها حظ.

إنّ شرط «النّسب الدموي» ركن أساسيّ تقوم عليه الولاية الشّيعيّة، والحكيم قد ناهض هذا التّصوّر، فقوّض مفهوم آل البيت القائم على الرّابطة الدمويّة ليشيّد مفهوماً بديلاً له مؤسّساً على الرابطة الرّوحية الصوفية. لقد استخدم الحكيم مصطلحاً آخر ليشير به إلى مفهوم «آل البيت» بالمعنى الصوفي المستحدث، هو مصطلح البدلاء، وهم لديه الصّدّيقون من الأولياء، عددهم أربعون، ويظهرون بعد وفاة النبي ليواصلوا رسالته الدينية؛ ورسم صورتهم بقوله: «ثمّ لما قبض الله عزّ وجلّ نبيّه ﷺ صيّر أمّته أربعين صدّيقاً، بهم تقوم الأرض، وهم آل بيته، فكلّما مات واحد خلفه من يقوم مقامه».

إنّ هؤلاء البدلاء الأربعين هم آل بيت محمّد، لا على قاعدة النّسب الدّموي؛ بل على أساس الانتساب الرّوحي الصوفي الخالص؛ «فهؤلاء الأربعون في كلّ وقت هم أهل بيته. ولست أعني أهل بيته في النّسب إنّما هم أهل بيت الذّكر. بُعث رسول الله ﷺ لإقامة ذكر الله، وليبوّئ له مستقرّاً، وهو الذّكر الخالص الصافي؛ فكلّ من أوى إلى ذلك المثوى فهم آله»[1].

ويؤسّس الحكيم الترمذي مفهومه الجديد لآل البيت استناداً إلى الحديث

(1) ختم الأولياء، ص345-346.

النّبوي «**أهل بيتي أمان لأمّتي فإذا ذهبوا أتاهم ما يوعدون**»[1]. ويؤوّله تأويلاً يتساوق مع أهوائه ومسلّماته العرفانية مفاده أن النبي «لو كان يعني به أهل بيته في النّسب لكان يستحيل أن يبقى منهم أحد فيموتوا عن آخرهم، وقد كثر الله عددهم حتى لا يحصون»[2].

لقد واجه الحكيم الإيديولوجيا الشيعية المنغلقة بأخرى تشبهها انغلاقاً؛ إذ أوقف صفة أهل البيت على صفوة الأولياء دون غيرهم، فسدّ بذلك الباب أمام غيرهم من المؤمنين الذين ينتمون، بدورهم، إلى النبوّة المحمدية. إن الانتماء إلى أهل البيت كان محل تجاذب بين الفرق؛ وذلك لما يحقّقه هذا الامتياز من مكاسب دينية ودنيوية في آن.

إنّ أهمّ ما يميّز نظريّة الولاية عند الحكيم عدم تقيّدها بشرط النّسب؛ فهي ليست حكراً على آل البيت النبوي، ولكنّه حرّرها من الانتماء الدموي ليقيدها عدداً ومحتوى؛ إذ جعل عدد الأبدال لا يتجاوز الأربعين، وأرسى معيار الرابطة الرّوحية بدلاً من رابطة النسب، فأحدث بذلك تحوّلاً مهمّاً في مفهوم أهل البيت، مستجيباً لمقتضيات الإسلام الصوفي ورهاناته.

لقد وضع الترمذي مفهوماً لأهل البيت موازياً لما استقرّ في العقيدة الشيعية، وبنى قاعدته العقدية على أساس روحي، فجعل الأبدال؛ أي صفوة أولياء الصّوفيّة، أهلَ البيت الحقيقيين، وليس أئمّة الشّيعة.

نستخلص ممّا تقدّم أنّ نظريّة الولاية عند الحكيم لم تنشأ عالةً أو كلاًّ على الإمامة الشّيعيّة، ولاسيّما أن التّرمذي قوّض قاعدتها النظريّة. وتأسيساً على ذلك، ينبغي استبعاد أيّ تداخل أو تطابق بين وليّ الترمذي والإمام الشّيعي من جهة، وبين خاتم الأولياء والمهدي المنتظر من جهة ثانية. ولكن

---

(1) انظر هذا الحديث ورواياته المتعدّدة في: جامع التّرمذي. انظره أيضاً في: مسند ابن حنبل 3/ 14، 17، 26. 5/ 182.

(2) ختم الأولياء، ص346.

هذه النّتيجة لا تلغي نزعة بعض أعلام التّصوّف، ومن ضمنهم الحكيم، إلى احتواء بعض المقالات الشيعيّة لاستثمارها في الحقل الصّوفي بعد إفراغها من محتواها الشّيعي وتضمينها مفاهيم صوفيّة أصيلة.

6- الولاية والنّبوّة أو النسج على مثال سابق:

إنّ بنية النّبوّة كانت ساكنةً فكر الحكيم وهو يشيّد مذهبه في الولاية، على الرغم من اختلاف الدائرة النبوية عن نظيرتها الولائية.

إنّنا أمام مجموعة معطيات، نصيّة ومنهجية، تؤكّد أنّ التّرمذي صاغ نظريّته في الولاية على مثال سابق هو النّبوّة، متوخياً في سبيل ذلك القياس منهجاً؛ قياس الشّاهد (النّبوّة) على الغائب (الولاية) أو بالأحرى منهج «المماثلة» (Analogie).

إنّ هذا الشّكل الحجاجي يسري في شرايين بنية الولاية من البداية إلى النهاية؛ فقد ذهب الحكيم التّرمذي إلى أنّ الولاية الصّوفيّة، شأنها شأن النبوة، ليست مرتبة مكتسبة؛ بل هي تعيين إلهي؛ فالولي المجتبى، أي المصطفى، «هو عبد قد جذبه (=الله) على طريق اصطفاء الأنبياء... فلم يزل يتولّى ترتيبه قلباً ونفساً حتّى رقى به إلى أعلى درجات الأولياء، وأدناه من محلّ الأنبياء بين يديه... **فهو على اصطفاء الأنبياء يمرّ إلى الله**، والله يذهب به، وهو لا يهتدي لشيء من الطريق»[1].

ومن نقاط الائتلاف بين الولي والنبي طريقة تلقي العلم الإلهي؛ فكلاهما يأخذ من العلم اللدني، على الرغم من اختلاف مضمون المتلقّي. ويصل الربط بين الولاية والنبوّة أوجه حين يعلن الترمذي أن الولاية نبوّة، بصرف النظر عن نوع هذه النبوة وأبعادها.

وصفوة القول في هذا المجال أن بنية الولاية مماثلة لبنية النبوة، بما أن علاقة الولي بربّه مماثلة لعلاقة النبي بالله.

(1) ختم الأولياء، ص406-407. الإبراز من قبلنا.

هكذا اعتمد الترمذي منهج المماثلة بين النبوة والولاية، وتؤدي المماثلة في الخطاب وظيفة حجاجية، ويهدف الحجاج إلى «أن يجعل العقول تذعن لما يُطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجاج ما وُفق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين»[1].

والمماثلة ضرب من الحجج المؤسّسة على بنية الواقع، ويُستخدم هذا اللون الحجاجي في الوصل بين ظاهرة مسلّم بها وظاهرة يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها وجعلها مقبولة لدى المتلقّي. وبالمماثلة، تتم عملية الربط الجدلي بين المسلّم به وغير المسلّم به، حيث لا يمكن التسليم بأحدهما دون التسليم بالآخر. إن المسلم به، في هذا المقام، هو النبوة، فهي الأصل الثاني من أصول الاعتقاد والتشريع لدى أغلبية المسلمين، ومن ثمّ لا تمثل حجيتها مسألة خلافية بين الفرق والمذاهب جلّها، إن لم نقل كلّها.

أما غير المسلّم به، فهي الولاية، باعتبارها مقالة مذهبية خلافية بين الإسلاميين، أنكرها وردها خصوم الصوفية وأعداؤهم، من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة، على خلفية أن هذه العقيدة في نسختها الصوفية بدعة وضلالة، والقائلون بها كفرة وملاحدة، ومن ضمنهم الترمذي.

لقد عوّل الحكيم على ظاهرة النبوّة حجّةً لإثبات ظاهرة الولاية، بغيةَ إفحام المتردّدين والمنكرين[2] بأدلّة شرعية من جنس ما يعتقدون. ولعلّ في استثماره أصلاً عقائدياً رغبةً في شحذ المشاعر الدينية للمتلقي المسلم حتى

---

(1) صوله، عبد الله، مصنف في الحجاج: الخطابة الجديدة، تونس، 1995م، ص59.
ويوضّح بيرلمان معنى الحجاج ووظيفته فيقول:

- Nous avons donné le nom d'argumentation de l'ensemble des techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses que l'on présente à leur assentiment».

- Chaïm Perlman, Le Champ de l'argumentation P.U. de Bruxelles, 1970, p. 41.

(2) انظر ردّه العنيف على علماء الظاهر الذين ينكرون الولاية الصّوفية في: ختم الأولياء، مصدر سابق، ص393.

يسلّم بحقيقة الولاية، مثلما يسلّم بحقيقة النبوّة. إن المفعول السحري المقدس للنبوة أغرى الحكيم الترمذي لاتخاذها دليلاً لإثبات الولاية الصوفية، على الرغم ممّا يمكن أن ينجرّ عن هذا الوصل بين النبوّة والولاية من إحراج للضمير الإسلامي، ومن ردود فعلٍ عنيفةٍ تجاه هذا الرأي. وهو ما حدث بالفعل.

7- مصادر تفكير الترمذي:

لقد استخدم الحكيم حشداً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بغيةَ تأصيل نظريته في الولاية في صميم المعتقد الإسلامي، ولتحقيق مآربه جنح إلى التأويل، فحوّل وجهة الدلالات بما يتسق مع مسلّماته العقديّة ومذهبه الصوفي.

إن المعتقد الإسلامي من أهم مصادر الحكيم في بلورة مذهبه في الولاية؛ فهو، مثلاً، يحمّل النفس الأمّارة مسؤولية الشرّ والمفاسد تساوقاً مع نظرة الإسلام؛ ويذهب إلى أن الشريعة قد تُساهم في ترويض النفس، ولا سيّما حين يكون السالك في بداية الطريق، بيد أنّه ينتهي إلى نتائج يستحيل على الضمير الإسلامي الواسع أن يقبلها، ومن ذلك دعوته إلى إماتة البعد الحسي في الإنسان بحرمان النفس لا من المحرمات فحسب؛ بل من المحلّلات أيضاً، فضلاً عن اعتباره طرق التعبّد الحسيّة قاصرةً عن تحقيق حلم السائر في الاتصال بالله، والفناء فيه، والتلقّي منه؛ ويحذّر من مغبّة أن تنقلب العبادات حجاباً بين العبد وربّه؛ متى وجدت النفس لذّة الطاعات وصارت مفتونةً بها، حينئذٍ تنشغل النفس بسوى الله فتقع في «الشرك الخفي».

يلتقي الحكيم، في هذه النقطة، بالبسطامي والحلّاج في نفي أن تكون أعمال الجوارح كافيةً لتحقيق رهان السالكين، وفي القول بإسقاط التكاليف التعبدية على المتجوهرين الواصلين. وهذا ما عَدَّه الفقهاء والمتكلّمون، ولا سيّما أهل السنّة منهم، مروقاً من الإسلام وتملّصاً من تعاليمه.

ولا شكّ في أن ما عَدَّه خصومه خروجاً على تعاليم الإسلام مردّه التأثّر القوي للترمذي بروافد وافدة دينية وفلسفية، ولا شك في أن الحكيم الترمذي

كان مطلعاً على تلك الروافد الوافدة، سواء عن طريق الترجمات، أم عن طريق الصّابئة؛ أولئك الذين استطاعوا أن يفرضوا داخل الثقافة العربية الإسلامية مفاهيم وتصورات وعقائد خاصّة. وإن موقف الحكيم من النفس البشرية، واعتناقه فكرة التطهّر سبيلاً إلى الخلاص، مستمدّان من المعين الصابئي.

وللمؤثرات الفارسية حضورها في فكر الحكيم؛ فقد قضى معظم حياته في خراسان موطن الثقافة والعقائد الفارسية القديمة؛ لذا لا يُستبعد أن يكون هذا الصوفي قد تأثّر، أيّما تأثّر، بالمجوسية[1]؛ الديانة الفارسية القديمة، وبأحد فروعها وهو المانوية[2]، التي من أهمّ مبادئها القول: إن الخلاص من الشرور لا يكون إلا بوساطة «التطهّر» بالمغالاة في الزهد، وكبت الشهوات. وليس خافياً أنّ الصابئة والمانوية تلتقيان في الاستغناء عن ركنين أساسيين من أركان الدين هما النبوّة والشريعة ما دام الإنسان قادراً، بنفسه، وبالعون الإلهي، على التقرّب من الله إلى درجة الاتحاد به والفناء فيه. والحكيم بصفته مسلماً لم يصرّح بذلك بصورة واضحة، وإن كانت النتائج التي انتهى إليها يمكن أن تصبّ في المصبّ نفسه.

ولا شكّ، أيضاً، في أنّ الحكيم كان مطلّعاً على أفكار الأفلاطونية الحديثة في خصوص النفس ومصيرها وطرق تطهيرها ومآلها، وذلك من

(1) المجوسية: إحدى الديانات الفارسية القديمة، ومسائل المجوس كلّها تدور على قاعدتين اثنتين؛ إحداهما بيان امتزاج النّور بالظّلمة، والثّانية بيان سبب خلاص النّور من الظّلمة. وجعلوا الامتزاج مبدأ، والخلاص معاداً». الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص233.

(2) المانوية: نسبة إلى ماني (ق3م)، وهي فرع من المجوسية تختلف عنها في أنّ المجوسية أقرب إلى التّوحيد، بما أنّها تنصّ على أنّ أصلي النّور والظّلمة لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين؛ بل النّور أزلي والظّلمة محدثة، في حين تزعم المانوية أنّهما قديمان أزليان، وهو ما يتعارض مع عقيدة التّوحيد الإسلامية.

خلال كتاب (**أثولوجيا**)، الذي تُرجم إلى العربية في خلافة المأمون. ومن الفقرات التي يتطابق مضمونها مع موقف الحكيم من النفس ومن طريق تطهيرها ومآلها قول أفلوطين: «إنّي ربّما خلوت بنفسي وخلّيت بدني جانباً، وصرت كأني جوهر مجرّد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً، فأعلم أنّي جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي، فصرت كأني موضوعٌ فيها، متعلّقٌ بها، فأكون فوق العالم العقلي كلّه، فأرى وأقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على وصفه ولا تعيه الأسماع، فإذا استغرقني ذلك النور والبهاء، ولم أقوَ على احتماله، هبطت من العقل إلى الفكر والرؤية، فإذا صرت في عالم الفكرة والرؤية حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء...»[1].

إنّ الطريق الذي سلكه أفلوطين (205-270م) للخلاص من عالم الكون والفساد هو تطهير النفس وتهذيبها إلى أن تتخلّص من أعباء المادة، فتتّحد بالله وتعرفه معرفةً ذوقيةً مباشرةً، وهو الطريق ذاته الذي سلكه ولي الترمذي، وحضّ كل مؤمن على سلكه بغيةَ معانقة المطلق.



(1) أفلوطين، كتاب أثولوجيا، مرجع سابق، ص22.



خاتمة الباب الأول

لقد ثبت لنا، في هذا الباب، أنّه لا وجود لنظرية متكاملة في الولاية الصوفية إلى حدود القرن الثاني للهجرة، وكلّ ما في الأمر أنّ بعض المتصوفة الرّواد بدؤوا يعبّرون عن تجاربهم بوساطة أقوال شتات لا تشكّل نظرية متكاملة في الولاية تشتمل على سائر النواحي أو معظم الجوانب الرئيسة؛ لأن التنظير لم يمثل هاجساً مركزياً من هواجس المتصوّفة الروّاد، ولا سيّما أنّهم يعتقدون أنّ الولاية علاقة خاصّة بينهم وبين الله ينبغي عدم إفشائها، وأنّ معاناة هذه العلاقة وتذوّقها أوْلى من التعبير عنها. فكانت جهودهم متّجهة نحو الإعداد النفسي، ورسم الطريق، وتهيئة المريدين لهذا المقام الروحي السامي، ممّا هو أدخل في باب الوسائل. وليس في الأمر غرابة، ما دامت كل نظرية جديدة تنشأ شذراتٍ وأفكاراً مبعثرةً قبل أن تدرك مرحلة النضج والارتساخ.

وعلى الرغم من هيمنة الظاهرة على الفكرة، من الممكن أن نؤلّف من مجموع أقاويل الصوفية وسيرهم ما به يتشكّل مفهوم جنيني للولاية الصوفية السنية؛ تلك الولاية التي لم تكن تعني، لدى معظم المتصوّفة من أصحاب الجنيد، أكثر من مجرّد «التقرّب» من الله بوساطة المداومة على الطّاعات والذّكر.

وسيكون مفهوم القرب وثيق الصلة بمفهوم الولاية الصّوفية لدى أهل السنّة، ما يسمح لنا باستنتاج أساسي هو أنّ متصوفة القرن الثالث للهجرة،

وعلى رأسهم الجنيد، هم المؤسسون الفعليون لمفهوم الولاية الصوفية في نسختها السنيّة.

وقد كان معظم الصوفية الأوائل حريصين على إضفاء الشّرعية الدّينيّة على كلّ الجوانب المتصلة بالولاية، وذلك بالاستناد إلى النص التأسيسي في كلّ كبيرة وصغيرة[1]. ومأتى هذا الحرص بداية ظهور أصوات غير ملتزمة بالمنهج السنّي في العقيدة والشريعة. بيدَ أن حرصهم هذا لم ينته بهم دائماً إلى البقاء داخل رحاب الإسلام السنّي، بدليل أنّ عديد المقالات الصوفية المستحدثة (كالاتحاد والحلول والعلم الكشفي والتداخل بين الولاية والنبوّة وخاتم الأولياء)، قد أخذت تُعبّر عن نفسها من خلال تجارب بعض متصوّفة الفترة نفسها، من أمثال البسطامي والحلّاج والحكيم الترمذي. وهو ما سيشكّل مقدّمة لبلوغ الولاية الصّوفية مرحلة التجاذب بين التّناغم مع الشريعة والتّصادم معها.

والجدير بالإشارة أن مفهوم الولاية، الذي تشكّل مع الصوفية الأوائل، قد تطوّر وتبلور أكثر مع الترمذي؛ إذ أضحى بالإمكان الإقرار بأنه بنى نظرية تكاد تكون متكاملة.

أمّا من الناحية المنهجية، فقد تجاوز الحكيم العديدَ من الخطوط الحمراء التي سيّج بها أهل السنّة النبوّة، حين بنى الولاية على مقاس النبوّة،

(1) من أقوال الجنيد في هذا الإطار: «من لم يحفظ القرآن الكريم، ولم يكتب الحديث، فلا يُقتدى به في هذا الأمر، لأنّ علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنّة». الرّسالة القشيرية، ص431.

ويقول أبو سليمان الدارني في الإطار ذاته: «ربّما تقع في قلبي النكتة من نكت القوم (المتصوّفة) أيّاماً فلا أقبل منها إلّا بشاهدين عدلين؛ الكتاب والسنّة». المصدر نفسه، ص411.

وإلى المعنى نفسه قصد ذو النون المصري، حين قال لرجل طلب منه أن يدلّه على طريق الصدق: «يا أخي أدِّ إلى الله صدق حالتك التي أنت عليها على موافقة الكتاب والسّنّة». الحلية، 9/ 353.

ووضع نظرية في الخاتمية شبيهة بعقيدة خاتم الأنبياء، وطرح أسئلة حائرة متّصلة بأصول الولاية وفروعها، وقد وجد فيها المتصوّفة اللّاحقون، بمختلف اتجاهاتهم، مادّة ثرية لتشكيل مذاهبهم في الولاية، والإسهام في إغناء الفكر الديني الإسلامي في مختلف مراحل تطوّره.





الباب الثاني

تطوّر مفاهيم الولاية
وتشعُّب مقوماتها بعد القرن الثالث للهجرة



الفصل الأوّل

الولاية في التّصوّف السّنّي

تنبغي الإشارة إلى أنّ نظرية الولاية الصّوفيّة، بعد طور النّشأة والتّبلور، قد أخذت في التّشعّب حتّى أمست نظريات تتعدّد بتعدّد المدارس الصوفيّة، وتختلف باختلافها. وقد تمّ ذلك بدايةً من القرن الرّابع للهجرة.

إنّ مقالة العطار لا تصنّف الأولياء فحسب؛ بل تُلمح أيضاً إلى تعدّد نظريات الولاية واختلافها، فقد أضحى بالإمكان، في هذا الطّور، أن نتبيّن تفرّد كلّ مدرسة من مدارس الفكر الإسلامي بنظرية خاصّة في الولاية، من ذلك مثلاً تشكّل نظريّة سنيّة في الولاية أرسى أركانها أعلام في القرنين الرّابع والخامس للهجرة؛ منهم السراج الطوسي، وأبو بكر الكلاباذي، وأبو القاسم القشيري، وأبو عثمان الهجويري، وأبو حامد الغزالي.

فما طبيعة الولاية في التّصوّف السنّي، ثمّ ما أهمّ مظاهرها؟

1- في الدلالات والخصائص:

يُعدّ الكلاباذي أوّل متصوّف سنّي تصدّى لمسألة الولاية بالتعريف والتّصنيف وبيان الخصائص، فذكر أنّ «الولاية ولايتان؛ ولاية تخرج من العداوة، وهي لعامة المؤمنين، فهذه لا توجب معرفتها والتّحقق بها للأعيان، لكن من جهة العموم، فيُقال: المؤمن وليّ الله. وولاية اختصاص واصطفاء واصطناع، وهذه توجب معرفتها والتّحقّق بها، ويكون صاحبها محفوظاً عن

النظر إلى نفسه، فلا يدخله عجب، ويكون مسلوباً من الخلق؛ بمعنى النّظر إليهم بحظّ، فلا يفتنونه، ويكون محفوظاً عن آفات البشرية، وإن كان طبع البشريّة قائماً معه باقياً فيه، فلا يستحلي حظّاً من حظوظ النّفس[1] استحلاءً يفتنه في دينه، واستحلاءُ الطبع قائم فيه. وهذه خصوص الولاية من الله إلى العبد»[2].

لقد صنّف الكلاباذي الولاية صنفين اثنين؛ ولاية عامة وهي ولاية الإيمان؛ إذ يكفي أن يكون العبد مؤمناً مطيعاً حتى يكون ولياً، وهي مرتبة مشتركة بين المؤمنين كافةً، وولاية خاصة ببعض الصّفوة من المسلمين، يعني بها الولاية الصوفية.

إنّ الولاية الخاصة صنف أرقى من الولاية العامة، فهي علاقة قرب مع الله يتجسّم في إفراغ النفس من الأهواء والشهوات، والتفرّغ لله وحده بالعكوف على عبادته. ومن خصائص هذه الولاية أنها تعيين إلهي؛ فهي ليست مكتسبة. يتميّز الولي، في هذه الحالة، بكونه محفوظاً من ارتكاب الآثام والخطايا.

من الواضح أنّ المصنِّف يحرص على مراقبة خطابه، وفاءً لعقيدته السنيّة القائمة على مبدأ التّنزيه؛ أي تأكيد المخالفة بين الله والإنسان؛ لذلك ألحّ على أنّ طبع البشريّة يظلّ قائماً مع الوليّ باقياً فيه، فلا وصول ولا اتحاد ولا حلول ولا فناء. كما أنه رفع اللبس المتوقع حدوثه لدى المتلقي بأن أشار إلى أن الولي محفوظ، وليس معصوماً؛ لأن العصمة من شيم الأنبياء وحدهم.

وسيتّضح معنى الولاية أكثر بفضل جهود رمزين آخرين من رموز التّصوّف السنّي في القرن الخامس للهجرة، هما القشيري والهجويري.

---

(1) حظوظ النّفس في اصطلاح الصوفيّة هي ما لا يتوقّف عليها حياتها وبقاؤها؛ أي ما لا يدخل في «حقوقها» وما زاد على حقوقها، والمقصود بالحقوق الأحوال والمقامات والمعارف والإيرادات.

(2) الكلاباذي، أبو بكر، التّعرف إلى مذهب التّصوّف، ص47.

قال القشيري يعرّف الوليّ: «إذا قيل: ما معنى الوليّ؟ قيل: يُحتمل أمران؛ الأوّل أن يكون فعيل مبالغة من الفاعل، كالعليم والقدير وغيره، ويكون معناه: من توالت طاعاته من غير تخلّل معصية. والثّاني: يجوز أن يكون فعيل بمعنى مفعول، كقتيل بمعنى مقتول، وجريح بمعنى مجروح، وهو الذي يتولّى الحقّ -سبحانه- حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي، فلا يخلق له الخذلان الذي هو قدرة العصيان، وإنّما يديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة»[1].

يفيد هذا التّعريف أن الولاية درجة روحيّة جليلة يبلغها كلّ مؤمن يتولّى عبادة الله بشكل دائم مستمرّ دون أن تتخلّل عبادته معصية من المعاصي. إنّها، إذاً، أثر من آثار فعل العبد، وثمرة يجنيها بفضل ما بذل من جهد في مجاهدة النّفس والعكوف على عبادة الله، ولكن الجهد البشري، على أهميّته، غير كافٍ لنيل رتبة الولاية الصّوفيّة، فلا بدّ من التدخّل الإلهي، فتكون الولاية أثراً من آثار الفعل البشري والفعل الإلهي؛ ولذلك أضاف مدقّقاً: «وكلا الوصفين (=فعيل بمعنى مفعول وفعيل مبالغة من الفاعل) واجب حتى يكون الوليّ وليّاً؛ يجب قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء ودوام حفظ الله تعالى إيّاه في السّراء والضرّاء»[2].

هكذا يرفع المصنّف اللّبس؛ إذ يؤكّد التّلازم المتين بين الفعل البشري والمشيئة الإلهية، فلا يكفي أن يبذل العبد جهده، وأن يستفرغ وسعه؛ كي يدرك مرتبة الولاية؛ بل لابدّ من تدخّل الفعل الإلهي حتى تتحقّق الولاية.

والقشيري، بهذا التّعريف، يرسّخ المعنى نفسه الذي سبق أن أثبته الكلاباذي، وهو أنّ من شروط الوليّ أن يكون محفوظاً؛ بمعنى أن تكون المشيئة الإلهية حاضرة إلى جانبه لتقيه من ارتكاب المعاصي.

(1) القشيري، الرّسالة القشيرية، مصدر سابق، ص359.

(2) المصدر نفسه، ص260.

والحقيقة أن القشيري لم يضف شيئاً يُذكر بالنّسبة إلى الكلاباذي؛ إذ حافظ على مفهوم الولاية الصوفيّة السنيّة كما وضعه سلفه؛ إنّها ذات رافدين: بشري يتمثّل في إقبال المؤمن على الطّاعات بلا انقطاع، وإلهي يتجسّم في مكافأة الله المؤمن المطيع بالنّصرة والعناية والرّعاية والحفظ.

أمّا الهجويري، فقد أفاض في تعريف الولاية والوليّ دون أن يخرج على المفهوم الذي كرّسته المنظومة السنيّة، فقال: «أمّا الوَلاية (بفتح الواو) فهي في حقيقة اللّغة بمعنى النّصرة، والوِلاية (بكسر الواو) فهي الإمارة، وكلتاهما مصدر وَلِيَ. والولاية أيضاً: الربوبيّة، ومن ذلك أنّ الله تعالى قال: ﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ﴾ [الكهف: 44]؛ لأنّ الكفار يتولونه ويرجعون إليه ويتبرؤون من معبوداتهم»[1].

إنّ الولاية، إذاً، تعني النّصرة من جهة، والإمارة من جهة ثانية، وهما المعنيان اللّغويان اللّذان أشار إليهما أصحاب المعاجم. وحينما تطرق الهجويري إلى تحديد كلمة «وليّ» أعاد، بوفاء وأمانة، ما أقرّه القشيري من قبل: «أمّا "وليّ" فجائز أن تكون فعيل بمعنى مفعول كما قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأعرَاف: 196]؛ لأنّ الله تعالى لا يدع عبده لأفعاله وأوصافه، ويحفظه في كنف حفظه. وجائز أن تكون فعيل بمعنى المبالغة في الفعل؛ لأنّ العبد يتولّى طاعته، ويداوم على رعاية حقوقه، ويعرض عن غيره، فهذا مريد وهذا مُراد. وجميع هذه المعاني جائزة من الحقّ إلى العبد، ومن العبد إلى الحقّ؛ لأنّه يجوز أن يكون الله -تعالى- ناصر أحبائه؛ إذ إنّه -تعالى- وعد أحباءه من صحابة النبيّ، وقال: ﴿أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البَقَرَة: 214]، قال أيضاً: ﴿وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محَمَّد: 11]؛ أي: «لا ناصر لهم». ولمّا لم يكن ناصراً للكفّار، فلا محالة أن يكون ناصراً للمؤمنين فينصرهم، وينصر عقولهم في الاستدلال بالآيات، وبيان المعاني لقلوبهم

(1) الهجويري، كشف المحجوب، مصدر سابق، ص443.

وكشف البراهين لأسراهم، وينصرهم على مخالفة النّفس[1] والهوى والشّيطان وموافقة أمور أنفسهم[2]، ويجوز أن يخصّهم بالمحبّة ويحفظهم من محلّ العداوة، كما قال: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المَائدة: 54] ليحبّوه بمحبّته، ويعرضوا عن الخلق، فيكون وليّهم، ويكونوا أولياءه. ويجوز أيضاً أن يمنح واحداً الولاية بإقامته على طاعته، ويحفظه في حفظه وعصمته ليقيم على طاعته، ويتجنّب مخالفته، ويفرّ الشّيطان من حصنه، ويجوز أن يمنح أحداً الولاية ليكون حلّه الحلّ، وعقده العقد في الملك، ويكون دعاؤه مستجاباً وأنفاسه مقبولة، كما قال النبيّ عليه السّلام: «**ربّ أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه به لو أقسم على الله لأبرّه**[3]»[4].

لقد استثمر الهجويري المعاني المعجمية المتداولة كلّها؛ إذ جعل الولاية لفظة جامعة لمعاني النصرة والمحبّة والطاعة من العبد، والحفظ والتّدبير والنّصرة من المعبود.

ومن شروط الولي الجمع بين الحفظ والعلم والكرامة.

يقول في ذلك: «والمُراد من هذا أن تعرف أنّ لله -عزّ وجلّ- أولياء قد خصّهم بمحبّته وولايته، وهم ولّاة ملكه الذين اصطفاهم وجعلهم آية إظهار فعله، وخصّهم بأنواع الكرامات، وطهّرهم من آفات الطبع، وخلّصهم من

---

(1) النّفْس (بتسكين الفاء) تعني في اصطلاح الصوفيّة: ما كان معلولاً من أوصاف العبد. الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص275.

(2) النّفَس (بفتح الفاء): هو روح يسلّطه الله -تعالى- على نار القلب ليطفئ شرورها. الجرجاني، المرجع نفسه، ص276.
انظر حول معنى المصطلحين: الرّسالة القشيرية، ص83، ص86-87.

(3) رواه البزّار عن ابن مسعود، ورواه الحاكم في المستدرك عن أبي هريرة: «ربّ أشعث أغبر ذي طمرين تنبو عنه أعين النّاس لو أقسم على الله لأبرّه». شرح الجامع الصّغير، السيوطي، ج2، ص35.

(4) الهجويري، كشف المحجوب، مصدر سابق، ص443-444.

متابعة النّفس، فلا همّ لهم سواه، ولا أنس لهم إلا معه. وقد كانوا معنا في القرون الماضية، وهم موجودون الآن، وسيبقون بعد هذا إلى يوم القيامة؛ لأنّ الله -تعالى- شرّف هذه الأمّة على جميع الأمم، وضمن أن يحفظ شريعة محمد ﷺ»(1).

بدا تعريف الهجويري شاملاً ملمّاً بخصائص الولاية الصوفيّة السنيّة ومقوّماتها، ومردُّ ذلك، في تقديرنا، استفادته من الآثار الصوفيّة السّابقة له والمعاصرة، فضلاً عن أنّ مفهوم الولاية الصوفيّة السنيّة قد اتّضح بعد، وأدركت مقوّماتها مرحلة النّضج والاكتمال. فبالإضافة إلى ضرورة مداومة العبد على طاعة ربّه ينبغي أن تتوافر فيه مقوّمات أخرى ضرورية أهمّها: أن يستمدّ علمه بوساطة الكشف والإلهام، وأن يكون مختصّاً بخرق العوائد، وأن يكون محفوظاً من ارتكاب المعاصي.

ومن هذا يتّضح أن الوليّ في التّصوّف السنّي هو من جاهد النّفس وأطاع الله وفني في محبّته، فمنّ الله عليه بالنّصرة والرّعاية والحفظ. والولي، وفق التصوّف السنّي، لن يدرك أبداً مرحلة الاتّصال بالله أو الاتّحاد به، إلى غير ذلك من المقالات التي يحدّد بها التصوّف الوحدوي مكانةَ الوليّ من الله؛ بل يظلّ قريباً منه دون وصول أو اتّحاد؛ فمرتبة الولاية هي، إذاً، مرتبة القربة الشرعية والمحبّة المتبادلة بين العبد وربه.

والقرب، كما أسلفنا، معنى معجمي قار من معاني مادة (و.ل.ي)، وهو أيضاً من العبارات الأكثر تواتراً في القرآن، إشارةً إلى طبيعة العلاقة بين العبد والمعبود.

وقد استثمر المتصوّفة السنّيون هذه الظاهرة أفضل استثمار؛ إذ جعلوا مرتبة الولاية رديف مرتبة القرب من الحضرة الإلهية.

ولكن ماذا يعني اصطلاح القرب في مصادر التصوّف السنّي؟

(1) المصدر نفسه، ص446.

2- في مفهوم القرب:

شكّل القرب[1] شاغلاً أساسياً من مشاغل الصوفية، فاهتموا بتحديده وتصنيفه[2]، ويبدو ذلك من خلال ما أشار إليه الطوسي من أنّ حال القرب هو «حال من شاهد بقلبه قرب الله منه فتقرّب إلى الله تعالى بطاعته، وجميع همّته بين يدي الله -تعالى- بدوام ذكره في علانيته وسرّه»[3].

إن القرب، في التصوف السنّي، حال يعيشها المقرب الذي يُشاهد بقلبه أن الله قريب، وهذا يعني أن القرب الإلهي ليس حسياً، بل روحي؛ لأن الله ليس متحيزاً في مكان محدّد يمكن نعته بالقرب أو بالبعد، ثم إن عملية إدراك هذا القرب لا تتم عن طريق الحواس؛ لأن الله لا تدركه الأبصار، وإنما تحصل عن القلب؛ فهي مشاهدة قلبية لا بصريه. أما من جهة الولي، فإن التقرب، ليس حسياً أيضاً؛ بل شرعي وسيلته المداومة على الطاعات.

هكذا يحرص أعلام التصوّف السني على مراعاة المسلّمات العقدية، فهي خطوط حمراء يحرّم اختراقها؛ فالله منزّه، مطلق الوجود، غير متحيّز، لا يُرى بعين الرأس بل بعين القلب، ولا يمكن الوصول إليه أو الاتحاد به أو الفناء فيه. ومنتهى غاية الصوفي التقرّب إليه بالعبادات التى أقرّها الله وفرضها على عباده.

ورسّخ القشيري المعنى ذاته حين صرّح بأنّ القرب من الله هو «القرب من طاعته والالتزام في جميع الأوقات بعبادته»[4].

---

(1) يعرّف الجرجاني القرب فيقول: «القرب: القيام بالطاعة، والقرب المصطلح هو قرب العبد من الله تعالى بكلّ ما تعطيه السّعادة، لا قرب الحقّ من العبد؛ فإنّه من حيث دلالة ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحَديد: 4] قربٌ عام، سواء كان العبد سعيداً أم شقيّاً». التعريفات، ص188.

(2) راجع على سبيل المثال: - اللّمع، ص84-85.
- الرسالة القشيرية، ص80- 81.

(3) اللّمع، ص84.

(4) الرّسالة القشيرية، ص80.

إنّ حال القرب بين العبد والربّ درجة روحية تتبدّى في استغراق العبد في توحيد ربّه واستحضاره بدوام ذكره، والالتزام التام بطاعته وعبادته، إنّها ثمرة عمل بالقلب وبالجوارح.

ويؤسّس الصوفية السنيون فكرة القرب المتبادل بين الله والولي بوساطة النّصوص الدينيّة قرآناً[1] وحديثاً[2]، ويصنّفون ذلك القرب أصنافاً ثلاثةً يسلم أدناها إلى أقصاها وهي:

القرب العام، ويتمّ بوساطة طاعة الله.

القرب الخاص، وهو أن يشعر العبد بأنّه قريب من الله.

القرب الأخص ومعناه أن «يغنى العبد عن رؤية قربه من الله عزّ وجلّ بقرب الله منه»[3].

إنّ هذا التّصنيف في درجات القرب يفضي إلى الإقرار بوجود تراتبية في أصناف القرب من الله؛ فالقرب الأوّل يشتمل على المسلمين عامّةً؛ والثاني خاصٌّ، ويتعلّق بالصوفية؛ أي خواص المسلمين. أمّا الثّالث، فهو أسمى ضروب القرب وأجلّها، وهو متعلّق بخاصة الصوفيّة ونخبتهم وهم الأولياء.

بمقتضى هذا التّصنيف يضع المتصوّفة مفهوماً جديداً لمصطلحات العامّة والخاصّة وخاصّة الخاصّة، لا يستندون فيه إلى جاهٍ أو مالٍ أو ما شابه؛ بل

---

(1) من الآيات القرآنية التي يحتجّ بها الصوفيّة تأصيلاً لمعنى القرب الإلهي من العبد نخصّ بالذّكر:

- ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ [الواقِعَة: 85].
- ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البَقَرَة: 186].
- ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [قٓ: 16].

(2) أكثر الأحاديث النبويّة توظيفاً في هذا الصّدد:

«ما تقرّب إلي المتقرّب بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال العبد يتقرّب إلي بالنوافل حتى يحبني وأحبّه، فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً، فبي يُبصر وبي يسمع». رواه أبو هريرة وأخرجه البخاري في الرّقاق باب التّواضع، 11/ 292.

(3) اللّمع، ص85.

إلى النّاحية الروحيّة الدينيّة؛ فأقرب المسلمين من الله أكثرهم فناءً في عبادته، ومن ثمّ وضع المتصوّفة أولياءهم في أعلى هرم المراتب الروحية؛ لأنهم يفنون عن قربهم بقرب الله منهم، ثم يليهم الصوفيّة ثمّ عامّة المسلمين.

وبما أن العباد يتقرّبون من الله فإنّ الله يكون أيضاً قريباً منهم؛ إنّه قرب متبادل بين الحقّ والخلق. وقد قسّم الصوفيّة القرب الإلهي فجعلوه ثلاث درجات أيضاً: «فقرب الحقّ -سبحانه- بالعلم والقدرة عامٌّ للكافة، ثم باللّطف والنصرة خاص بالمؤمنين، ثمّ بخصائص التّأنيس مختصٌّ بالأولياء»[1].

إنّ أسمى درجات القرب الإلهي قربُه من الأولياء؛ إذ في هذه الحالة يتحقق الولي بأرقى حالات القرب من الله. ويصطلح متصوّفة أهل السّنّة على هذا الشّكل من أشكال القرب بعبارة «الأنس»؛ وهو يعني لديهم «انبساط المحبّ إلى المحجوب»[2]، و«فرح القلب بالمحبوب»[3]. أمّا السّراج الطوسي فيرى أنّ أنس العبد «أي يسكن إليه»[4].

إنّ من أهمّ مظاهر قرب الولي الصّوفي من الله شعوره بالفرح والانبساط والسّكون، ويُعدُّ هذا الشّعور منتهى ما يتوق إلى بلوغه الولي في التصوّف السّنّي.

وقد يُعبّر بعض المتصوّفة السنّيين عن منتهى قربهم الرّوحي من الله باصطلاح «وحدة الشّهود»، ومفادها ألّا مشهود إلا الله، وهي حالة يستغرق فيها قلب العبد في الذّكر، فيخلو من سوى الله، ويفنى الإحساس بما سوى الله، فيشاهد الكلّ قائماً بالحقّ، ولا يشاهد في هذا الكون سوى الحق، فيستغرق فيه وينشغل به، حتّى لا يعرف إلا إيّاه، ولا همّ له إلّا هو، فيفقد

(1) القشيري، الرّسالة، ص81.
(2) الكلاباذي، التعرف، مصدر سابق، ص76.
(3) المصدر نفسه، ص77.
(4) الطوسي، اللّمع، مصدر سابق، ص96.

التّمييز بين الخالق والمخلوقات، وهو ما تتضمّنه عبارة النّفّري (ت354هـ/965م): «وقال (الله) لي: أخلِ بيتك من السّوى واذكرني بما أيسر لك، ترني في كلّ جزئية منه»[1].

ورسّخ الغزالي المعنى نفسه حين تحدّث عن توحيد الصّدّيقين (الأولياء) قائلاً: «فهم قوم رأوا الله سبحانه وتعالى وحده، ثمّ رأوا الأشياء بعد ذلك به، فلم يروا في الدارين غيره، ولا اطّلعوا في الوجود عن سواه»[2].

إنّ أبعد مرامي الولي في التصوّف السّنيّ أن يكون قريباً من الله قرباً روحياً لا يلغي الحدود والفواصل بين العبد والربّ، وهو ما أوضحه القشيري بقوله: «ولا يكون قرب العبد من الحقّ إلا ببعده عن الخلق، وهذه من صفات القلوب دون أحكام الظّواهر والكون»[3].

إنّ التصوّف السّنّي، وإن كان يقبل بوحدة الشّهود، فإنّه يحرص الحرص كلّه على مراقبة خطابه بغيةَ الوفاء لمعتقدات أهل السّنّة، وأهمّها في هذا الإطار عقيدة التّوحيد المؤسّسة على الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشّورىٰ: 11]. وهو ما حدا برموز التّصوّف السّنّي إلى مراقبة خطابهم حتى لا ينفلت فينطق بما يتعارض مع مقالاتهم في العقيدة والعبادة.

ولعلّ حرص المتصوّفة السنّيين على مناهضة عقائد الاتّصال بين الله والإنسان قد تجسّم أوضح ما يكون في أطروحة الغزالي، فهو قد استبدل بمفردات العارف والصدّيق والولي والإلهي والربّاني، الشائعة في الأدبيات الصوفيّة، مصطلح «المقرّب»؛ لأنّها اللّفظة الأكثر اتّساقاً مع منظوره الإسلامي السّنّي.

(1) النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، كتاب المواقف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ت)، ط1، ص39.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدّين، 4/ 23-30.

(3) الرّسالة، ص81.

فما معنى أن يكون العبد مقرّباً من الله، وإلى أيّ مدى يمكن أن يصل هذا القرب؟

3- صورة المقرّب في تصوّف الغزالي:

لا تعني الولاية لدى الغزالي أكثر من قرب العبد من الربّ قرباً مشتركاً بين الطرفين؛ فالله قريب من عباده قرباً مطلقاً عامّاً، وقد يكون أقرب إلى بعض عباده، مثلما هي الحال مع المقربين من الأولياء. ويتجلى القرب الإلهي من خلال ما يمنُّ به على عباده من هداية ورحمة وإلهام؛ فهو، إذاً، ليس قرباً حسيّاً «وإذا لم يكن هذا الدنوّ هو القرب بالمكان، فلا معنى له إلا الدّنوّ بالهداية والرّحمة وكشف الحجاب»[1].

أمّا القرب من جهة العبد، فهو أسمى المراتب التي يسعى إلى بلوغها السالكون حتى يتخلّوا عن الصفات البشرية المذمومة، ويتحلّوا بالأخلاق الإلهية المحمودة؛ ذلك أنّ: «كمال العبد وسعادته في التخلق بأخلاق الله تعالى، والتحلّي بمعاني صفاته وأسمائه بقدر ما يتصوّر في حقّه»[2].

ويصنّف أبو حامد نظريته في القرب الإلهي، فيُبيّن أن قرب العبد من الربّ درجات ثلاث: هي قرب العوام، وقرب المتكلّمين، وقرب الأولياء. ويُعدّ هذا الصنف الثالث أفضل تلك الأنواع وأسماها؛ إذ فيه تتقلّص المسافات بين الطرفين بوجوه شتّى، ولكن هذه المسافات ليست حسية؛ بل روحية. ثمّ يتدرج في التصنيف والتدقيق، فيشير إلى أنّ قرب المقرّبين درجات، أدناها المعرفة، وأوسطها الشوق، وأرقاها التخلّق بأخلاق الله، وهي من صفات المقرّبين. وكل درجة من تلك الدرجات تفضي إلى ما بعدها.

ولكن ما معنى أن يتخلّق المقرّب بالأسماء الإلهية؟ أليس في هذا القول رائحة تألّه؟

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، 1/ 170.

(2) الغزالي، المقصد الأسنى، ص42-43.

يتطرّق أبو حامد إلى الإجابة عن هذا التساؤل فيقرر أنّ: «حظوظ المقربين من معاني أسماء الله تعالى ثلاثة؛ الحظ الأول: معرفة هذه المعاني على سبيل المكاشفة والمشاهدة حتى تتضح لهم حقائقها بالبرهان الذي لا يجوز فيه الخطأ، وينكشف لهم اتصاف الله -عزّ وجلّ- بها انكشافاً يجري في الوضوح والبيان مجرى اليقين الحاصل لإنسان بصفاته الباطنة، التي يدركها بمشاهدة باطنه، لا إحساس ظاهر. وكم بين هذا وبين الاعتقاد المأخوذ من الآباء والمعلمين تقليداً، والتصميم عليه، وإن كان مقروناً بأدلة جدلية كلامية»[1].

إن أوّل حظٍّ من حظوظ الولي المقرّب في صفات الله أن يعرف اتصاف الله بها معرفةً باطنيةً يقينيةً أسمى من تسليم المقلّدين، واعتقاد المتكلمين.

أما الحظ الثاني من ذلك التقرّب، فهو «استعظامهم ما ينكشف لهم من صفات الجلال، على وجه ينبعث، من الاستعظام، شوقهم إلى الاتصاف بما يمكنهم من تلك الصفات، ليقربوا بها من الحق، قرباً بالصفة لا بالمكان، فيأخذوا من الاتصاف بها شبهاً بالملائكة المقرّبين عند الله عزّ وجلّ. ولن يتصّور أن يمتلئ القلب باستعظام صفة إلا ويتبعه شوق إلى تلك الصفة وعشق لذلك الكمال والجلال، وحرص على التحلّي بذلك الوصف؛ إذ كان ذلك ممكناً للمستعظم بكماله. فإن لم يكن بكماله، فينبعث الشوق إلى القدر الممكن منه، لا محالة»[2].

إن ثاني درجات قرب «المقربين» هي الشوق إلى التحلّي بصفات الله، وقد عرفوها معرفةً كشفيةً يقينيةً؛ لأن في الاتصاف بما أمكن من تلك الصفات تقرّباً من الله. وينصُّ الغزالي أن ذلك القرب بالصفة فحسب وليس بالمكان؛ لأن القول بالقرب المكاني مُوقِع في التشبيه والتجسيد، وكلاهما مرفوض لديه.

(1) الغزالي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه، ص43-44.

أما الحظ الثالث والأخير، فهو «السّعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات، والتخلّق بها، والتحلّي بمحاسنها، وبه يصير العبد ربانيّاً؛ أي قريباً من الربّ تعالى، وبه يصير رفيقاً للملأ الأعلى من الملائكة، فإنهم على بساط القرب. فمن ضرب إلى شبه من صفاتهم نال شيئاً من قربهم، بقدر ما نال من أوصافهم المقربة لهم إلى الحق تعالى»[1].

مهما بلغت درجة قرب العبد من الربّ فإنه لن يتجاوز حدوده؛ بل إنه لن يكون أقرب إلى الله من الملائكة. وبذلك، تظلُّ الوسائط قائمة بين العبد والربّ وإن كان باب التقرّب من الله مفتوحاً.

وبما أن الغزالي يتوقّع ردود فعل رافضة لفكرة «طلب القرب من الله»[2]، فقد انبرى يشرح المقصود من تلك العبارة دفعاً لأيّ لبسٍ أو غموض؛ فبيّن أنّ الكمال الإلهي مطلق «وليس للموجودات الأخرى كمال مطلق؛ بل كمالات متفاوتة بالإضافة، فأكملها أقرب -لا محالة- إلى الذي له الكمال المطلق؛ أعني قرباً بالرتبة والدرجة لا بالكمال»[3].

إن درجة كمال الموجودات تتناسب طردياً مع درجة قربها من الله، فكلّما كان أحد الموجودات أقرب إلى الله كان أكمل من سائر نظرائه.

ويؤكّد الغزالي، حيطةً وحذراً، أن القرب المقصود قرب بالرتبة والدرجة لا بالكمال، ويزيد الأمر شرحاً وتوضيحاً؛ فيبين أن الموجودات تتفاوت في قربها من الله بحسب مرتبتها الوجودية ويجعل، درجة البهائم أسفلها؛ لأنها تتصرف بمقتضى الغريزة، ولأن إدراكها مقصور على الحسّ فهو ناقص كما «أن فعلها مقصور على مقتضى الشهوة والغضب، لا باعث لها (=البهائم) سواها، وليس لها ما يدعو إلى أفعال مخالفة لمقتضى الشهوة والغضب»[4].

(1) المصدر نفسه، ص43-44.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص44.

(4) المصدر نفسه، ص45.

لما كان تصرّف البهائم محكوماً، إذاً، بالشهوة والغضب كانت هذه السوائم أبعد ما تكون عن الله مطلق الكمال؛ لأن مخالفة الشهوات بذر التقرّب من الله وليس للبهائم ما يدعو إلى طلب القرب من الحقّ؛ لأن أفعالها محكومة بغرائزها.

أمّا نصيب الملك من طلب القرب فمختلف؛ «فدرجته أعلى الدرجات؛ لأنه عبارة عن وجود لا يؤثّر القرب والبعد في إدراكه؛ بل لا يقتصر إدراكه على ما يتصور فيه القرب والبعد؛ إذ القرب والبعد يتصور على الأجسام، والأجسام أخسّ أقسام الموجودات، ثمّ هو مقدّس عن الشهوة والغضب، فليس أفعاله بمقتضى الشهوة والغضب؛ بل داعيه إلى الأفعال أمر أجلُّ من الشهوة والغضب، وهو طلب التقرّب إلى الله عزّ وجلّ»[1].

أما القرب الإنساني فوسط بين القرب الحيواني والقرب الملكي: «فإن درجته متوسطة بين الدرجتين، وكأنه مركّب من بهيميّة وملائكية، والأغلب عليه، في بداية أمره، البهيمية؛ إذ ليس له، أوّلاً، من الإدراك إلا الحواس التي تحتاج في الإدراك بها إلى طلب القرب من المحسوس بالسعي والحركة، إلى أن يشرق عليه بالآخرة نور العقل المتصرّف في ملكوت السموات والأرض، من غير حاجة إلى حركة البدن، وطلب قرب ومماسة مع المدرك به؛ بل مدركه الأمور المقدسة عن قبول القرب والبعد بالمكان، وكذلك المستولي عليه أوّلاً شهوته وغضبه، بحسب مقتضاهما انبعاثه، إلى أن تظهر فيه الرغبة في طلب الكمال، والنظر للعاقبة، وعصيان مقتضى الشهوة والغضب، حتى ملكهما، وضعفا عن تحريكه وتسكينه، أخذ بذلك شبهاً من الملائكة. وكذلك إن فطم نفسه عن الجمود على الخيالات والمحسوسات، وأنس بإدراك أمور يجلّ عن أن ينالها حسٌّ أو خيال، أخذ شبهاً آخر من الملائكة... ومهما اقتدى بالملائكة في هاتين الخاصيتين كان

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أبعد عن البهيميّة وأقرب من الملاك، والملاك قريب من الله عزّ وجلّ، والقريب من القريب قريبٌ»[1].

إن طلب القرب من الله، في نظر الغزالي، أمر معدوم من البهائم موجود في الملك والإنسان بدرجات متفاوتة؛ ذلك أن الملاك، بطبيعته الروحانية، يكون داعيه إلى الفعل طلب التقرّب من الله فحسب؛ لذلك عدّه الغزالي الأقرب من الله. أما الإنسان، فدرجته وسط بين درجة البهائم ودرجة الملائكة؛ لأنّه مركّب من بهيمية وملائكية؛ لذلك كانت الرغبة في طلب القرب من الله رغبة متصلة بصميم وجوده، وليست رغبة طارئة أو عابرة. وهو إذ ينزع إلى القرب من الله فإنما يأخذ بذلك شبهاً من الملائكة لا من الله. وهو، مهما قرب من الله فلن يتصل به؛ إذ الملائكة حجاب بين الطرفين، وإن كانت، في الوقت ذاته، واصلة بينهما، فكلما قرب الإنسان منها بها قرب من الله.

وهكذا حرص الغزالي على إبقاء المسافة بين الولي وربّه حفاظاً منه على عقيدته السنيّة في التوحيد، على الرغم من مرونته في جعل التقرّب من الله، بما هو رغبة في طلب الكمال وبحث عن السعادة، متاحاً لكلّ المخلوقات البشرية.

ودفعاً لشبهة مَن يرى في ظاهر كلامه إشارة «إلى إثبات مشابهة بين العبد وبين الله؛ لأنه إذا تخلّق بأخلاقه كان شبيهاً له»[2]، ينفي أي مماثلة بين الطرفين، «ومعلوم، شرعاً وعقلاً، أن الله -سبحانه وتعالى- ليس كمثله شيء، وأنه لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء»[3].

لا مماثلة بين الله والمُقرّب، وإن اشتركا في بعض الأوصاف؛ لأن الله لا مثيل له ولا شريك؛ «ولا ينبغي أن يظنّ أن المشاركة في كلّ وصف تُوجِب المماثلة»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 45-46.

(2) المصدر نفسه، ص46.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، ص46-47.

ولبيان أنّ المشاركة لا توجب المماثلة، استدعى حججاً حسيّةً لتقريب الفكرة من ذهن المتلقي، فقال مجادلاً مدافعاً: «أفترى أنّ الضدّين يتماثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصوّر أن يكون بعد فوقه، وهما متشاركان في أوصاف كثيرة؛ إذ السواد يشارك البياض في كونه عرضاً وفي كونه لوناً، وفي كونه مدركاً للبصر، وأمور أُخَر سواها؟ أفترى أن من قال: إن الله -عزّ وجلّ- موجود لا في محل، وإنه سميع بصير، عالم، مريد، متكلّم، حيّ، قادر، فاعل، والإنسان أيضاً كذلك، فقد شبّه وأثبت المثل؟ هيهات! ليس الأمر كذلك، ولو كان كذلك لكان الخلق كلّهم مشبّهة... بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية. فإنّ الفرس، وإن كان بالغاً في الكياسة، لا يكون مثلاً للإنسان؛ لأنه مخالف له بالنوع، وإنما يشابهه بالكياسة التي هي عارضة، خارجة عن الماهية المقومة للذات الإنسانية»[1].

إن المماثلة لا تكون إلّا بين النظراء في النوع والماهية، كأن تكون بين حيوان وآخر، وبين إنسان وإنسان. أمّا بين العبد والمعبود، فالمماثلة مستحيلة شرعاً وعقلاً؛ لانتمائهما إلى مرتبتين وجوديتين مختلفتين.

وينتهي الغزالي إلى أن اختلاف العبد عن الحقّ في النوع والماهية يوجب الاختلاف والمفارقة بينهما؛ فيذهب إلى أن «الخاصية الإلهية أنه موجود... لا يتصور فيها المماثلة، البتّة، والمشاركة بها تحصل، فكون العبد رحيماً صبوراً شكوراً لا يوجب المماثلة، ككونه سميعاً بصيراً عالماً قادراً حيّاً فاعلاً؛ بل أقول الخاصية الإلهية ليست إلا لله تعالى وتقدّس، ولا يعرفها إلا الله، ولا يتصور أن يعرفها إلا هو، أو من هو مثله، وإذا لم يكن له مثل، فلا يعرفها غيره»[2].

إن الاختلاف في مراتب الوجود بين الحقّ والخلق ينفي أية مشابهة بين

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المقصد الأسنى، ص47.

الطرفين وإن كانت المشاركة في بعض الخصائص ممكنة، بيد أنها لا توجب المماثلة.

لقد انتهى الغزالي، بعد جهد جهيد، إلى أنّ تخلّق العبد بصفات الله لا يعني مطلقاً التشابه أو التماثل بين الطرفين؛ لأن معاني تلك الصفات ليست مترادفة بالنسبة إلى الطرفين؛ فهي مطلقة وأصيلة بالنسبة إلى الله، ونسبية ومستعارة بالنسبة إلى العبد.

ولا شكّ في أن حرص الغزالي الشديد على تدقيق الكلام وتوضيح المعاني مأتاه الحيطة والحذر من السقوط في بعض العقائد الصوفية المخالفة للعقيدة الأشعرية، كعقيدة الاتحاد والحلول.

ودفعاً لأيّ شكل من أشكال المشابهة الحقيقية بين الخلق والحق، وتأكيداً لمبدأ المخالفة بينهما، يقرّر أن «من أسماء الله ما يكون نقلها إلى العبد مجازاً، وهو الأكثر»[1]. ويحذّر أيضاً من مغبّة الذهول عن التفاوت الكبير بين معاني الأسماء الإلهية حين تُطلق على الله، وبين معناها حين تُنقل إلى العبد؛ فالكمال الإنساني دون الكمال الإلهي، وكلّ صفة تطلق على الخلق فهو منزّه عنها؛ فالله هو «القدّوس المنزّه عن كل وصف من أوصاف الكمال الذي يظنّه أكثر الخلق كمالاً؛ لأنّ الخلق، أوّلاً، نظروا إلى أنفسهم وعرفوا صفاتهم وأدركوا ما هو كمال، ولكنّه في حقّهم، مثل علمهم وقدرتهم وسمعهم وبصرهم وكلامهم وإرادتهم واختيارهم، ووضعوا هذه الألفاظ بإزاء هذه المعاني، وقالوا إنّ هذه هي أسماء الكمال، وإلى ما هو نقص في حقّهم، مثل جهلهم وعجزهم وعماهم وصمّهم وخرسهم، فوضعوا بإزاء هذه المعاني هذه الألفاظ. ثمّ كان غايتهم في الثّناء على الله تعالى ووصفه أن وصفوه بما هو أوصاف كمالهم، من علم وقدرة وسمع وبصر وكلام، وأن نفوا عنه ما هو أوصاف نقصهم؛ بل كلّ صفة تُتصوّر للخلق،

(1) المصدر نفسه، ص72.

فهو منزّه ومقدّس عنها، وعمّا يشبهها ويماثلها. ولولا ورود الرّخصة والإذن بإطلاقها لم يجزْ إطلاق أكثرها»[1].

قد يتشارك الله والمقرّب في بعض الصّفات، بيد أن مدلول الصفات الإلهية مفارق لمدلول الصّفات البشريّة؛ فالتّشارك الحاصل في اللّفظ يوازيه اختلاف في المدلول. إذاً، ما معنى أن يكون المقرب متخلّقاً بالأسماء الإلهية من جهة، ومفارقاً له مفارقةً مطلقةً من جهة ثانية؟

هنا يكمن مأزق نظرية الغزالي في الولاية، فما جدوى القول إنّ جوهر الولاية قرب من الله وتخلّق بأخلاقه، ثمّ تحشد الحجج النقلية والعقلية والحسيّة لإثبات استحالة ذلك التّخلّق بتأكيد الفوارق بين صفات الله وصفات العبد؟

4- نقض عقائد الاتّصال:

كان لا بدّ لمتصوّفة أهل السنّة من نقض بعض العقائد الصوفيّة المخالفة، في نظرهم، للمعتقد الإسلامي؛ فتوجّهت معظم جهودهم إلى دحض عقائد الاتّصال والاتّحاد والحلول، تلك العقائد التي شكلت جوهر ولاية المتألّه الصوفي لدى البسطامي والحلّاج، والتي ألغت الحواجز الروحية بين الولي وربّه، ومن ثمّ أفضت إلى تأليه الإنسان حيناً، وتأنيس الله حيناً آخر. وقد انبرى بعض متصوّفة أهل السنّة ينقضون تلك العقائد بإظهار فسادها ومنافاتها لعقائدهم، على غرار ما فعل أعلام التصوّف السنّي، ومنهم أبو حامد الغزالي.

بمناسبة تعّرضه إلى عقيدة الحلول أشار الطوسي، في كتابه (**اللّمع**)[2]، إلى أنّه لم يعرف من الحلوليين أحداً، وأنّ موقفه منهم سيكون مشيّداً على

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) اللّمع، (باب في ذكر غلط الحلولية وأقاويلهم على ما بلغني، فلم أعرف منهم أحداً ولم يصح عندي شيء غير البلاغ)، ص541-542.

أخبارٍ بلغته؛ ولهذا كان شديد الحيطة والاحتراز في عرض مقالاتهم خشيةَ التقوّل عليهم، فكان كلّما عرض أحد آرائهم استهلّ عرضه بعبارة: «إن صحّ عنهم ذلك»[1].

لقد فهم صاحب (**اللمع**) أن الحلولية معناها أن الله «اصطفى أجساماً حلّ فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية»[2].

يفنّد الطوسي هذه المقالة استناداً إلى عقيدة التنزيه القائمة على مبدأ المفارقة بين الخالق والمخلوق؛ بمعنى أنّ «الله -تعالى- بائن من الأشياء، والأشياء بائنة منه بصفاتها، والذي أظهر في الأشياء فذلك آثار صنعته ودليل ربوبيته؛ لأنّ المصنوع يدلّ على الصانع، والمؤلّف يدل على مؤلّفه»[3].

ولئن رفض الطوسي هذا الضرب من الحلول، رامياً أصحابه بالضلال والكفر[4]، فإنّه قد انتهى إلى تشكيل لون آخر من الحلول يتّفق مع مسلّمات الإسلام الصوفي السّني في التوحيد، المستمدّ من الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشّورىٰ: 11]. وذهب إلى أن الله «لا يحلّ في القلوب، وإنّما يحلّ في القلوب الإيمان به، والتّصديق له، والتّوحيد والمعرفة، وهذه أوصاف مصنوعاته من جهة صنع الله بهم، لا هو بذاته أو بصفاته يحلّ فيهم»[5].

إنّ الحلول، بالمفهوم الحلاجي، عقيدة مرفوضة من أهل السنّة؛ لأنّها تفضي إلى تقويض عقيدة التّوحيد بحسب فهمهم؛ إذ تنتهي إلى المشابهة والمماثلة بين الإنساني والإلهي، وهي -والحال تلك- تمثّل انتهاكاً صارخاً

---

(1) المصدر نفسه، ص541.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) اللّمع، ص542.

لمفهوم الألوهية المنزّه عن مفهوم البشريّة. ولئن مثّل الطوسي اللبنة الأولى في الردّ على الحلوليين ورميهم بالكفر والضلال، فإنّ عَلَماً سنيّاً آخر سيقتفي أثره، ليس في الردّ على مقالة الحلول فحسب؛ بل على كلّ المقالات الصوفيّة المتضمّنة أيّة صورة من صور التشارك بين الله والإنسان؛ هذا العَلَم هو أبو حامد الغزالي.

أخذ الغزالي يناقش عقائد الاتّصال التي شاعت في عصره مع التّصوّف الفلسفي بالخصوص، مهذّباً مروّضاً حيناً، داحضاً رافضاً حيناً آخر، وهو في كلّ ذلك يميّز المقبول منها من المردود، بغيةَ احتواء ما يراه متّسقاً مع عقيدته الدينيّة وميولاته المذهبيّة.

تصدّى الغزالي إلى معالجة الاحتمالات الممكنة المترتّبة على قول القائل: «إنّ أسماء الله قد صارت أوصافاً له»، فذكر أنّها لا تعدو أن تكون خمسة هي المشاركة والمماثلة والانتقال والاتحاد والحلول.

أمّا المشاركة بين العبد والربّ في بعض الصّفات، فقد شرحها وانتهى إلى قبولها، في حين حكم باستحالة باقي الاحتمالات بعد أن ناقشها على طريقته. أمّا المماثلة فهي، عنده، أن يثبت للإنسان أمثال أوصاف الله على التّحقيق، كأن «يكون له علم محيط بجميع المعلومات، حتى لا يغرب عنه ذرّة في الأرض ولا في السّموات، وأن يكون له قدرة واحدة تشمل جميع المخلوقات، حتى يكون بها هو خالق الأرض والسّموات وما بينهما»[1].

إن القول بالمماثلة ينتهي دون شكّ إلى إثبات أنّ المطلق ليس واحداً؛ بل هو متعدّد، وهو يتناقض مع عقيدة التّوحيد الإسلامية؛ ولهذا عدّها الغزالي ضرباً من المحال، ما دامت تتنافى مع ظاهر الشّريعة؛ إذ «كيف يُتصوّر هذا لغير الله تعالى؟ وكيف يكون العبد خالق السّموات والأرض وما بينهما، وهو من جملة ما بينهما، فكيف يكون خالق نفسه؟ ثمّ إن ثبتت هذه

(1) المقصد الأسنى، ص163.

الصّفات لعبدين يكون كلّ واحد منهما خالق صاحبه، فيكون كلّ واحد خالق من خلقه. وكلّ ذلك ترّهات ومحالات»[1].

ولكن هل أقرّ بعض المتصوّفة المماثلة بين العبد والربّ، مثلما فهم أبو حامد؟

لا أحد، بطبيعة الحال. والغزالي لا يردُّ هنا على رأي قائم؛ بل على قضية افتراضية ليس إلّا.

أمّا الاحتمال الثّاني، فهو الانتقال[2]؛ ومعناه انتقال عرضيات الربوبية إلى المقرّب؛ أي مفارقتها (=الله) وانتقالها إلى موصوف آخر (=الإنسان) «... فهو أيضاً محال؛ لأنّ الصّفات يستحيل مفارقتها للموصوفات، وهذا لا يختصّ بالذّات القديمة (=الله)؛ بل لا يتصوّر أن ينتقل عين علم زيد إلى عمرو؛ بل لا قيام للصّفات إلا بخصوص الموصوفات، ولأنّ الانتقال يوجب فراغ المنتقل عنه، فيوجب أن تعرّى الذات التي عنها انتقال الصّفات الربوبية فتعرى عن الربوبية وصفاتها، وذلك أيضاً ظاهر الاستحالة»[3].

إنّ تبني نظرية الانتقال مفضٍ إلى نتيجتين خطيرتين؛ أوّلهما تجزئة الله إلى ذات وصفات، وثانيهما التّشبيه. وليس خافياً ما تشكّله هاتان النتيجتان من تعارض صارخ مع مسلّمات الإسلام السّنّي الّذي يرى أنّ الله كلّ لا يتجزّأ وأنّه «ليس كمثله شيء»[4].

الاحتمال الثّالث هو الاتحاد، وهو لدى الغزالي «أظهر بطلاناً»[5]؛ لأن قول القائل: «إنّ العبد صار هو الربّ كلام متناقض في نفسه؛ بل ينبغي أن ينزّه الربّ -سبحانه وتعالى- عن أن يجري اللسان في حقّه بأمثال هذه

(1) المصدر نفسه، ص163-164

(2) المصدر نفسه، ص164.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المحاولات»[1]. ثمّ يتابع دحض مقالة الاتحاد مستخدماً حججاً ماديّةً عقليةً، فيرى أن قول القائل: «إن شيئاً صار شيئاً آخر مُحالٌ على الإطلاق؛ لأنا نقول: إذا عقل زيد وحده وعمرو وحده، ثمّ قيل إن زيداً صار عمراً واتّحد به، فلا يخلو عند الاتحاد، إمّا أن يكون كلاهما موجودين، أو كلاهما معدومين، أو زيد موجوداً وعمرو معدوماً، أو العكس. ولا يمكن قسم وراء الأربعة، فإن كانا موجودين فلم يصر عين أحدهما عين الآخر؛ بل عين كلّ واحد منهما موجود. وإنّما الغاية أن يتّحد مكانهما، وذلك لا يوجب الاتحاد. فإن العلم والإرادة والقدرة قد تُجمع في ذات واحدة ولا تتباين محالّها، ولا تكون القدرة هي العلم ولا الإرادة، ولا يكون قد اتّحد البعض بالبعض.

وإن كانا معدومين، فما اتّحدا؛ بل عدما، ولعلّ الحديث شيء ثالث، وإن كان أحدهما والآخر موجوداً، فلا اتحاد؛ إذ لا يتّحد موجود بمعدوم»[2].

وينتهي بعد هذه المقدّمات الطويلة إلى أنّ «الاتحاد بين شيئين مطلقاً محالٌ، وهذا جارٍ في الذّوات المتماثلة، فضلاً عن المختلفة، فإنّه يستحيل أن يصير هذا السّواد ذلك البياض... والتّباين بين العبد والربّ أعظم من التّباين بين السّواد والبياض، فأصل الاتحاد، إذاً، باطل»[3].

يدحض الغزالي عقيدة الحلول الحلاجية بالتّعويل على أمثلة حسيّة مختلفة، ولكن الحلول الذي أشاعه الحلّاج أحلولٌ حسي هو حتى يعمد الغزالي إلى ردّه بأمثلة من جنسه، أم هو مجرّد حالة نفسيّة عابرة، ومن ثمّ يكون المنهج الذي توخّاه الغزالي منهجاً عقيماً؛ لأنّه نقض النفسي بالحسي.

ثمّ يتابع الغزالي تقويض مقالة الاتحاد مؤوّلاً بعض شطحات الحلّاج والبسطامي بما ينسجم مع الإسلام السّنّي الأشعري، فيرى أن شطحة

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه، ص164-165.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الحلاج: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»[1] لا تعني اتحاد العبد بالربّ اتحاداً حقيقياً، حيث صار أحدهما الآخر؛ بل إنّ هذا الاتحاد مجازي، فإن القائل «لا يعني به أنّه هو تحقيقاً؛ بل كأنّه هو، فإنّه مستغرق الهمّ به كما يكون هو مستغرق الهمّ بنفسه، فيعبّر عن هذه الحالة بالاتّحاد على سبيل التجوّز»[2].

أمّا قول أبي يزيد: «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فإذا أنا هو»، فمعناه في نظر الغزالي، «أن ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمّها، فلا يبقى فيه متّسع لغير الله، ولا يكون له همّة سوى الله، سبحانه وتعالى. وإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وجماله حتى صار مستغرقاً به يصير كأنّه هو لا أنّه هو تحقيقاً»[3].

ويتابع شرح الفرق بين قول قائل: «كأنّه هو» وقوله: «هو هو»، فيقول: «فرق بين قولنا: كأنّه هو، وبين قولنا: هو هو. لكن قد نعبّر بقولنا: هو هو عن قولنا: كأنّه هو، كما أنّ الشّاعر تارةً يقول: كأنّي من أهوى، وتارةً يقول: أنا من أهوى، وهذه مزلّة قدم. فإن من ليس له قدم راسخ من المعقولات ربّما لم يتميّز له أحدهما عن الآخر، فينظر إلى كمال ذاته وقد تزيّن بما تتلألأ فيه من حلية الحقّ، فيظنّ أنّه هو، فيقول: أنا الحق»[4]. وهو غالط غلط النّصارى، حيث رأوا ذلك في ذات المسيح عيسى، عليه السّلام، فقالوا: هو الإله؛ بل غلط مَن ينظر إلى مرآة قد انطبع فيها صورة متلوّنة بتلوّنه، فيظنّ أنّ تلك الصّورة هي صورة المرآة، وأنّ ذلك اللّون لون المرآة، وهيهات! بل المرآة ذاتها لا لون لها، وشأنها قبول صور الألوان على وجه يتخايل إلى

---

(1) هذا صدر بيت الحلاج (من الرّمل):

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

الديوان، ص62.

(2) المقصد الأسنى، ص165-166.

(3) المصدر نفسه، ص165-166.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الناظرين إلى ظاهر الأمور أن ذلك هو صورة المرآة، حتى أنّ الصبيّ إذا رأى إنساناً في المرآة ظنّ أنّ الإنسان في المرآة، فكذلك القلب خالٍ عن الصّور في نفسه وعن الهيئات. وإنّما هيئته قبول معاني الهيئات والصّور والحقائق. فما يحلّه يكون كالمتّحد به لا لأنّه متّحدٌ به تحقيقاً. ومن لا يعرف الزّجاج والخمر، إذا رأى زجاجة فيها خمر، لا يدرك تباينهما؛ فتارةً يقول: لا خمر، وتارةً يقول لا زجاجة، كما عبّر عنه الشّاعر حيث قال (من الكامل):

رقّ الزّجاج وراقت الخمر فتشابها، فتشاكل الأمر
فكأنّما خمر ولا قدح وكأنّما قدح ولا خمر»[1]

وسيراً على نهجه في التّفريق بين قول السّالك «هو هو» وقوله «كأنّه هو». يؤوّل أبو حامد إعلان الحلّاج «أنا الحقّ،» فيقول: «إمّا أن يكون معناه معنى قول الشّاعر: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»، وإمّا أن يكون قد غلط في ذلك، كما غلط النّصارى في ظنّهم اتحاد اللاهوت بالناسوت»[2].

ويؤوّل أيضاً شطحة أبي يزيد «سبحاني ما أعظم شأني»، فيقول: «إمّا أن يكون ذلك جارياً على لسانه في معرض الحكاية عن الله تعالى، كما لو سمع وهو يقول: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي﴾[3] لكان يُحمل على الحكاية، وإمّا أن يكون قد شاهد كمال حظّه من صفة القدس، على ما ذكرناه في التّرقي بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات، وبالهمّة عن الحظوظ والشّهوات، فأخبر عن قدس نفسه، وقال "سبحاني"، ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن عموم الخلق، فقال: "ما أعظم شأني". وهو مع ذلك يعلم أنّ قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق ولا نسبة له إلى قدس الربّ تعالى وتقدّس وعظم شأنه. ويكون قد جرى هذا اللّفظ في سكره وغلبات حاله. فإن الرّجوع

(1) المصدر نفسه، ص166-167. والبيتان من (الكامل).
(2) المصدر نفسه، ص167.
(3) طه: 20/ 14. وقد خاطب الله فيها موسى.

إلى الصحو واعتدال الحال يوجب حفظ اللّسان عن الألفاظ الموهمة، وحال السّكر ربّما لا يحتمل ذلك، فإن جاوزت هذين التّأويلين إلى الاتحاد، فذلك مُحالٌ قطعاً، فلا ينظر إلى مناصب الرّجال حتّى يصدّق بالمحال؛ بل ينبغي أن يعرف الرّجال بالحق، لا الحق بالرّجال»[1].

إنّ منهج الغزالي في مناقشة هذه العقائد الصوفيّة ينهض على آليّة مركزيّة هي التأويل، بما هو عمليّة ذاتية في تخريج الدلالات. وفي قضية الحال، يبدو الغزالي مضمّناً أكثر منه مفسّراً ومؤوّلاً. تضمين شطحات الصوفيّة في غرض ولاية الاتّصال معاني تتآلف مع المنظور الإسلامي السنّي، وقد أفضت تلك الآلية إلى تهذيب بعض العقائد الصوفيّة المشطّة، وجعلها مقبولة سنيّاً، بعد أن كانت، في ظاهرها، مردودة مدانة.

إن الاتحاد المجازي بين السالك وربّه ممكن ومقبول. أمّا الاتحاد الحقيقي فضرب من المحال، وهو، من ثمّ، مرفوض. وبهذا التمشي التأويلي عدّل من غلواء الشطحات المعبرة عن أشكال اتصال بين الله والولي، والتمس العذر لأصحابها؛ إذ نطقوا بها في حال سكر لا صحو.

أمّا الحلول فهو، في نظره، محالٌ شرعاً؛ فلا: «يتصوّر بأن يقال إن الربّ -تبارك وتعالى- قد حلّ في العبد، أو العبد حلّ في الربّ، تعالى ربّ الأرباب عن قول الظالمين»[2].

ويواصل تفنيد مقالة الحلول بالتعويل على المبادئ الفلسفية في الجواهر والأعراض، وينتهي إلى أن الجواهر لا يحلّ أحدها في الآخر، وهو ما ينطبق على العبد والربّ؛ إذ كلاهما قائم بنفسه.

يقول في هذا الإطار: «المفهوم من الحلول أمران؛ أحدهما النّسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه، وذلك لا يكون إلا بين جسمين؛

---

(1) المصدر نفسه، ص167-168.

(2) المصدر نفسه، ص168.

فالبريء عن معنى الجسد يستحيل في حقّه ذلك. والثاني: النسبة التي بين الجوهر والعرض؛ فإنّ العرض يكون قوامه بالجوهر. فقد يُعبّر عنه بأنّه حال فيه، وذلك محال على كلّ ما قوامه بنفسه، فدع عنك ذكر الربّ -تعالى وتقدّس- في هذا الغرض، فإن كلّ ما قوامه بنفسه يستحيل أن يحلّ في ما قوامه بنفسه إلا بطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام، فلا يتصوّر الحلول بين عبدين، فكيف يتصوّر بين العبد والربّ»[1].

يدحض الغزالي، إذاً، مقالة الحلول بعد أن أثبت استحالته، لا بين موجودات من مراتب وجودية مختلفة فحسب (=الله/الإنسان)؛ بل كذلك بين كائنات من طبيعة وجودية واحدة (=الإنسان/الإنسان). ولكن أيّ حلول حكم الغزالي باستحالته؟ أهو الحلول كما عبّر عنه الحلّاج من خلال نظرية الإنسان السّماوي، أم هو حلول صاغه الغزالي على مقاس النّتائج التي رام بلوغها؟

شتّان ما بين الحلول في تجربة الحلّاج، والحلول كما فهمه الغزالي وحكم باستحالته؛ إنّ لحظة حلول اللاهوت في الناسوت لدى الحلّاج هي لحظة يحسّ فيها العبد بتضخّم روحي كما لو أنّ الروح الله قد حلّت فيه واستولت عليه، فيفنى عن مشاهدة السّوى، فناءً نفسياً طارئاً لا يلغي، مطلقاً، استقلالية الوجود الإلهي عن الوجود البشري. أمّا الحلول الذي عرضه أبو حامد ليدحضه، فهو غريب عن التصوّر الصوفي؛ إنّه من طبيعة ماديّة حسيّة، وكان الحلّاج نفسه قد تبرّأ منه.

حكم أبو حامد، إذاً، باستحالة عقائد المماثلة والانتقال والاتحاد والحلول، وقد تمثّلها تمثّلاً حسيّاً، مختلفاً عمّا قصد إليه أصحابها. وبهذا الحكم ضرب عصفورين بحجر واحد؛ إذ قوّض الأسس العقدية التي شيّد عليها بعض المتصوّفة مذاهبهم الولائية، وردّ ما يتعارض مع مسلّماته الأصولية الكلامية.

---

(1) المصدر نفسه، ص168-169.

وفي (**المنقذ من الضلال**)، يُخطّئ الغزالي التجارب الصوفيّة التي تتجاوز القرب إلى إعلان الحلول أو الاتحاد أو الوصول، فيقول: «وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قربٍ يكاد يتخيّل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول، وكلّ ذلك خطأ»[1].

ولكنّه في (**المقصد الأسنى**) يقبل بنوع من الوصول يشرحه بما يتّسق ونظريّته في «المقرب» المتوافقة مع مرجعيته الدينيّة والمذهبيّة. إنّ الوصول لديه هو «أن ينكشف له (للواصل) جليّة الحقّ ويصير مستغرقاً به، فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله تعالى، وإن نظر إلى همّته فلا همّة له سواه، فيكون كلّه مشغولاً بكلّه مشاهدةً وهمّاً، لا يلتفت في ذلك طهارة، وهي البداية، وإنّما النهاية أن ينسلخ من نفسه بالكلية، ويتجرّد له فيكون "كأنّه هو" وذلك هو الوصول»[2].

الوصول، إذاً، نوعان: مردود ومقبول. أمّا المردود، فهو الموهم بتحيّز الله مكاناً محدّداً، بمقدور السّالك بلوغه؛ أمّا المقبول، فهو أن يكون العبدُ، ظاهراً وباطناً، مشغولاً بالله إلى درجة الانسلاخ من نفسه بالكليّة، فيكون «كأنّه هو» ولا يكون مطلقاً «هو هو».

ولكن ما المقصود بالفناء الذي تبنّاه الغزالي؟

إنّه «فناء المعاصي، ويكون فناء رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك. والبقاء الطاعات، ويكون بقاء رؤية العبد قيام الله سبحانه على كلّ شيء»[3].

إنّ الغزالي يحتوي «الفناء» بعد تطويعه بما يتّسق والمنظور السنّي عقيدةً وشريعةً؛ إن الفناء المقبول لديه هو الفناء عن عبادة السّوى، إنّه فناء عبودي

---

(1) المنقذ من الضلال، ص141.
(2) المقصد الأسنى، ص169-170.
(3) المنقذ من الضلال، ص17.

وهو ما لا تمّحي فيه الحدود بين الله والإنسان. إلا أنّ الغزالي لم يقتصر على العبادة، بما هي عمل الجوارح، سلّماً إلى القرب من الله؛ بل غذّاها برافد صوفي مهم وهو تهذيب الباطن؛ فأبان بذلك عن مسعاه في المصالحة بين الظاهر والباطن بين الشريعة والحقيقة.

تبيّنّا، إذاً، رفض الغزالي كلّ العقائد الصوفيّة الاتصالية، ولا سيّما الحلول والاتحاد والفناء، ومن ثمّ رفضه مختلف صور الولاية التي تقول بإلغاء الحواجز بين العبد والرب. وبعد النقض، بنى نظريّة بديلة تتسق مع مسلّماته العقدية الأشعرية.

إنّ الغزالي لا يقبل من الاحتمالات الخمسة الناجمة عن القول بتخلّق العبد بصفات الربّ سوى احتمال المشاركة؛ مشاركة العبدِ الربَّ بعضَ صفاته، وهي «أن يثبت للعبد من هذه الصفات أموراً تناسبها على الجملة وتشاركها في الاسم، ولكن لا تماثلها مماثلةً تامّة»[1]. وذلك منتهى القرب لديه، وهو القرب الشرعي المستفاد من الكتاب والسنّة.

ومن النّقاط اللافتة للنظر، في مناهضة الغزالي بعض العقائد الصوفيّة، توخّيه منهجاً يقوم على اعتماد الحجج الحسيّة والعقلية في إبطال تلك العقائد ورفضها، وهو منهج لا يلائم، في تقديرنا، طبيعة المسائل المطروحة؛ فهل من الجائز، منهجياً وعلمياً، دحض الروحي بوساطة الحسي كما فعل الغزالي، كالحكم باستحالة الاتحاد الروحي بالمفهوم الصوفي بناءً على امتناع الاتّحاد بين شخصين! ثمّ هل بإمكان العقل الخوض في القضايا الروحيّة والبتّ فيها، والحالُ أنّ التصوّف مجال المتخيّل، وهو متحرّر من الرّقابة العقلية. والغزالي نفسه قد اعترف بمحدودية العقل وقصوره؛ إذ ليس له في الماورائيات نصيب. إن وسائل الإدراك لدى الإنسان متطوّرة، أوّلها الإدراك بوساطة الحواس، «... ثمّ يترقّى إلى طور آخر، فيخلق له العقل،

(1) المقصد الأسنى، 163.

فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأموراً لا توجد في الأطوار التي قبله. ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل وأموراً أخرى، والعقل معزول عنها كعزل قوّة التّمييز من إدراك المعقولات، وكعزل قوّة الحسّ عن مدركات التّمييز»[1].

إن العقل، إذاً، قاصر عن الخوض في مسائل تتجاوز طوره، كأن يقضي باستحالة مكاشفات الولي؛ ولهذا يرى الغزالي أنه «لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر ما يقصر العقل عنه؛ بمعنى أنّه لا يدركه بمجرّد العقل، مثاله أنّه لا يجوز أن يكاشف الولي بأن فلاناً سيموت غداً، ولا يدرك ذلك ببضاعة العقل؛ بل يقصر العقل عنه، ولا يجوز أن يكاشف بأن الله -سبحانه وتعالى- غداً سيخلق مثل نفسه، فإن ذلك يحيله العقل، لا أنّه يقصر عنه. وأبعد من ذلك أن يقول: إن الله -تبارك وتعالى- سيجعلني مثل نفسه، وأبعد منه أن يقول: إن الله -عزّ وجلّ- سيصيرني نفسه؛ أي أصير أنا هو؛ لأنّ معناه أنّي حادث والله -تعالى وتقدّس- يجعلني قديماً، ولست خالق السّموات والأرضين وهذا معنى قوله: "نظرت فإذا أنا هو" إذا لم يؤوّل. ومن صدّق بمثل هذا فقد انخلع عن غريزة العقل»[2].

ولكن إلى أيّ مدى استفتى الغزالي العقل في الحكم على المقبول من الولاية الصوفيّة والمردود؟ ثمّ مَنْ مِنَ الصوفيّة الاتحاديين أو الحلوليين ادّعى أنّه صار إلهاً مساوياً لله في مرتبته وأفعاله وأسمائه حتى يحكم العقل باستحالة ذلك الادعاء؟

وبالجملة، إنّ رفض الغزالي تلك العقائد ليس راجعاً، في نظرنا، إلى خضوع لأحكام العقل بقدر ما هو راجع إلى التحصّن بمرجعيّته الدينيّة الرافضة أيَّ شكل من أشكال الخروج على التّصوّر السنّي للتوحيد، وهو،

(1) المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص145.
(2) المقصد الأسنى، مصدر سابق، ص170.

«وفق وجهة نظره السنيّة في الألوهيّة، قد وقف بالطريق الصوفي عند مجرّد القرب من الله، مؤكّداً أنّ العبد عبد والربّ ربّ، ولن يكون أو يصير أحدهما الآخر البتّة»[1].

5- علم الأولياء:

لئن أشار معظم أعلام التصوّف السّنّي إلى أهميّة العلم بصفته أسّاً من أسس الولاية، فإنّ أكثرهم تناولاً لهذا الأسّ هو الغزالي، الذي خاض تجربته الصوفيّة بحثاً عن اليقين بعد أن أضناه داء الشك؛ «... فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة، بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله -تعالى- من ذلك المرض وعادت النّفس إلى الصحّة والاعتدال... ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام؛ بل بنور قذفه الله تعالى في الصّدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»[2].

إنّ بلوغ السّالك منزل القربة يقترن بحصوله على العلم اليقين الصّادر عن الله بوساطة نور يُلقى في قلب المقرّب. ويؤصّل الغزالي فكرة النور هذه بتفسير الرّسول الآية: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعَام: 125]. وقد بيّن من خلالها أنّ المقصود بـ «الشرح» «هو نور يقذفه الله تعالى في القلب. فقيل: «وما علامته؟»، فقال: «التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود»[3].

ليس غريباً أن يستثمر الغزالي حديثاً نبوياً فيقوّله ما يريد؛ فالغاية تبرّر الوسيلة، والمهم أن يتوافر في الأدلة النقلية ما يعضّد مقالاته وأهواءه المذهبية.

لقد كان رهان الغزالي من وراء تجربته الصوفيّة العلم بحقائق الأمور، على أنّ العلم اليقيني المنشود لا يُدرك نقلاً ولا عقلاً؛ بل يدرك كشفاً

(1) بن عامر، توفيق، مواقف الفقهاء من الصوفيّة في الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص86.
(2) المنقذ من الضلال، ص86.
(3) المنقذ من الضلال، ص87. والحديث المذكور ساقه ابن كثير في التفسير: 3/ 349.

وإلهاماً مصدرهما الله ومآلهما القلب. وقد صوّر ذلك فقال: «... فقلت في نفسي: أوّلاً، إنّما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بدّ من طلب حقيقة العلم ما هي: فظهر لي أنّ العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك؛ بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنةً لو تحدّى بإظهار بطلانه، مثلاً، من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكّاً وإنكاراً، فإنّي إذا علمت أن العشرة أكثر من الثّلاثة، فلو قال لي قائل: لا بل الثلاثة أكبر من العشرة بدليل أنّي أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشكّ بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التّعجّب من كيفية قدرته عليه، فأمّا الشكّ في ما علمته فلا. ثمّ علمت أن كلّ ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النّوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكلّ علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني»[1].

إنّ العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً؛ إنّه علمٌ منبعُه القلب، ومعيار صدقه الذّوق والكشف[2]. وهو علم يتلقّى فيه المقرّب أسرار الغيب بوساطة نور يلقيه الله في قلبه بعد أن يبلغ مقام الولاية.

ويُسمّي الغزالي هذا العلم «علم المكاشفة»، ويجعله خاصّاً بالصدّيقين والمقربين: «وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهّم لها معاني مجملة غير متّضحة، فتتضح إذّاك حتّى تحصل المعرفة الحقيقيّة بذات الله سبحانه»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص82.

(2) الكشف: في اللغة رفع الحجاب، وفي الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً. التعريفات، 198. وانظر أيضاً: المعجم الصوفي لسعاد الحكيم، ص664.

(3) إحياء علوم الدين، 1/ 19-20.

يعترف الغزالي، إذاً، بعلم كشفي ينقدح في قلب الولي لا من طريق الحواس ولا من طريق العقل؛ إذ وراء سلطان العقل طورٌ آخر «تنفتح فيه عينٌ أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخرى العقلُ معزولٌ عنها»[1].

ومن أهمّ خصائص هذا العلم أنّه علم يقين خاص بالمقربين من الأولياء، وفحواه معرفة الله معرفةً حقيقيةً يقينيةً لا يداخلها شكّ ولا غموض.

من المهمّ التساؤل عن الطريقة التي بها يتلقّى المقرّب العلم الإلهي، وعن صلتها بالوحي النبوي، اختلافاً وائتلافاً.

لقد مرّ بنا أن الغزالي رفض كلّ النظريات الاتّصالية مُؤْثراً عليها فكرة «القرب» الواردة في الكتاب والسنّة، كما أنّ قرب العبد من الربّ ممكن، في نظر الغزالي، دون محوٍ للفواصل والفوارق والوسائط بين الطرفين، وستتأثّر معرفة الأولياء، دون شكّ، بنظريته في الاتّصال.

نجد في (**الإحياء**) إشارةً واضحةً إلى كيفيّة انقداح ذلك العلم الكشفي ومصدره ودور القلب في استقباله، فيشير إلى أنّ القلب، لا العقل، «هو المدرك العالم العارف من الإنسان»[2]، وهو مستعدّ لأن تتجلّى فيه حقيقة الحقّ في الأشياء كلّها، وإنّما حيل بينه وبينها بالأسباب الخمسة، وهي: نقصان العقل، والمعاصي، والعدول عن الحقيقة، والحجاب، والجهل[3]؛ «فهي كالحجاب المسدل بين مرآة القلب وبين اللّوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة. وتجلّي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها، والحجاب

---

(1) المنقذ، ص145. وانظر شكّ الغزالي في الحسيات والعقليات في: المنقذ، ص83-86.

(2) الإحياء، 3/ 3.

(3) الإحياء، 3/ 13-14.

بين المرآتين تارةً يُزال باليد وأخرى يزول بهبوب الرّياح تحركه، وكذلك قد تهب رياح الألطاف وتنكشف الحجب عن أعين القلوب، فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللّوح المحفوظ، ويكون ذلك تارةً عند المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل... وينكشف أيضاً في اليقظة، حتى يرتفع الحجاب بلطف خفيّ من الله تعالى، فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم، تارةً كالبرق الخاطف وأخرى على التوالي، إلى حدٍّ ما»[1].

ينهل قلب المقرب، إذاً، من اللوح المحفوظ مستودع العلوم الربّانيّة، ويكون ذلك بأن تنطبع صورة العلم في مرآة قلب المقرّب. وتمثّل تلك المكاشفة شكلاً من أشكال الرؤيا والتنبّؤ. وقد يحصل أثناء النوم كما قد يحصل في اليقظة. ويزيد الغزالي الأمور توضيحاً وتفصيلاً فيرى أنّ: «العلوم التي ليست ضرورية[2]، وإنّما تحصل في القلب في بعض الأحوال، تختلف الحال في حصولها، فتارةً تهجم على القلب كأنّه أُلقِي فيه من حيث لا يدري، وتارةً تُكتسب بطريق الاستدلال والتعلّم. فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدّليل يُسمّى إلهاماً، والذي يحصل بالاستدلال يُسمّى اعتباراً واستبصاراً، ثمّ الواقع في القلب بغير حيلة وتعلّم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد كيف حصل له، ومن أين حصل؟ وإلى ما يطلع معه على السّبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب. والأوّل يُسمّى إلهاماً ونفثاً في الرّوع، والثّاني يُسمّى وحياً، ويَختصّ به الأنبياء؛ والأوّل يختصّ به الأولياء والأصفياء، والذي قبله، وهو المكتسب بطريق الاستدلال، يَختصّ به العلماء»[3].

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 19.

(2) العلوم الضروريّة: «هي ما لا يدري من أين حصلت وكيف حصلت، كعلم الإنسان بأن الشّخص الواحد لا يكون في مكانين، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً... أعني لا يدري له سبباً قريباً وإلّا فليس يخفى أن الله هو الذي خلقه وهداه». الإحياء، 3/ 16.

(3) المصدر نفسه، 3/ 19.

يقسّم الغزالي العلوم، بحسب طرق حصولها، إلى علم إلهامي وعلم اعتباري. ويهمّنا، في هذا السّياق، العلم الإلهامي المنقسم بدوره إلى قسمين؛ يُسمّى الأوّل إلهاماً ونفثاً في الرّوع، ويُسمّى الثّاني وحياً. ويجعل الغزالي «الوحي من خصائص الأنبياء، والإلهام للأولياء»[1].

ويفرّق بين الإلهام والوحي بأنّ الأوّل لا يدري فيه المتلقي المصدر والوسيلة، بخلاف الوحي فإن العبد يكون فيه مطلعاً على الوسيط، وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب.

إنّ الفرق، كلّ الفرق، بين إلهام الأولياء ووحي الأنبياء لا يكمن في طبيعة العلم ولا في مضمونه أو سببه، ولا في وجود الوساطة من عدمها؛ بل في علاقة المتلقّي بتلك الوساطة. فإذا كان الرّسول الموحى إليه يطّلع على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو الملك، فإنّ الولي، على خلاف النبي، لا حظّ له في معرفة الوسيط. إنّ الرسول بين الله والعبد حاضر في كلتا الحالتين، بيد أنّه مدرك في حال النّبوّة، محتجب في حال الولاية.

على الرغم من محاولته رفع المماثلة بين النبوّة والولاية في التلقّي العلمي، فإن الحصيلة ليست واضحةً ولا مقنعةً، ولا سيّما أنه لم يفرّق بين مضمون الوحي ومضمون الإلهام. وسيكون هذا الخلط موضع قدح ومناهضة من العرفاني من محيي الدين بن عربي.

المهمّ بالنسبة إلى الغزالي هو نفي الاتّصال بين الولي الملهَم والربّ الملهَم؛ إذ يجعل الملائكة واسطة تنقل أسرار الغيب إلى قلب العبد، دون أن يتمّ أي شكل من أشكال التواصل بين العبد والربّ؛ بل إن الغزالي يجعل رؤية الولي الملك أمراً محالاً، مبالغةً في التفريق بين عالم الأرواح وعالم الأشباح.

صحيح أنّ العبد يتلقّى العلم الإلهي، وهذا، في حدّ ذاته، شكلٌ من أشكال التّواصل بين الطرفين ما كان له أن يتمّ لولا قرب العبد من الربّ، بيد

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 381.

أنّه تواصل عن بعد، إن جاز التّعبير، بما أنّه يتمّ بوساطة الملك، وهو ما يتّسق مع نظرية الولاية لدى الغزالي بصفتها مقام قربة لا مقام اتّصال.

لا شكّ في أن أبا حامد مهووس بالدفاع عن مسلّمته العقدية والمذهبية، ولكن هل معنى ذلك أنه سلم من تأثير الروافد الأجنبيّة؟

إنّنا واجدون في كلامه ما يشفّ عن تأثّره بنظريات الفيض والإشراق في المعرفة؛ فإلى جانب حديثه عن النور الذي «قذفه الله في الصّدر»[1]، نجده كثير الاستعمال لألفاظ من نوع «فاض» و«أشرق»، ما يحمل على الاعتقاد بتأثره بالأفلاطونيّة المحدثة، على الرغم من حرصه الشّديد على الوفاء للأصول الإسلامية.

يقول متحدّثاً عن طريقة حصول الإلهام: «... اعلم أنّ ميل أهل التّصوّف إلى العلوم الإلهاميّة دون التعليميّة؛ فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنّفه المصنّفون، والبحث عن الأقاويل والأدلّة المذكورة؛ بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة، ومحو الصّفات المذمومة، وقطع العلائق كلّها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل، كان الله هو المتولّي لقلب عبده، والمتكفّل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولّى الله أمر القلب **فاضت** عليه الرّحمة، **وأشرق** النّور في القلب، وانشرح الصّدر، وانكشف له سرّ الملكوت، وانقشع عن القلب حجاب الغرّة بلطف الرّحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتّصفية المجرّدة، وإحضار الهمّة مع الإرادة الصّادقة والتّعطّش التّامّ والتّرصّد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرّحمة»[2].

إنّ علم الأولياء مصدره الله، ومنبعه القلب، وسبيله الفيض والإشراق، وهذا متّفق تمام الاتّفاق مع النّظريّة الغنوصية والإشراقية في المعرفة، ولا يمكن استخلاصه من النصوص الدينية الإسلامية إلّا تعسّفاً وتضميناً.

---

(1) المنقذ، ص86.
(2) الإحياء، 3/ 19.

ويتابع شرح المعرفة الإلهامية، فيقول: «... الأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النّور، لا بالتّعلّم والدراسة والكتابة للكتب؛ بل الزّهد في الدّنيا، والتبرؤ من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمّة على الله تعالى. فمن كان مع الله كان الله معه»[1].

يبدو أن محتوى هذه الفقرة منفلت من رقابة المسلّمات الدينية التي يعتنقها الغزالي، وإلّا كيف نُفسّر هذا الوصل بين النبوّة والولاية في تحصيل العلم، دون وعي بما يمكن أن يترتّب على هذا القول من إحراج للضمير الإسلامي، السنّي خاصةً.

6- الولاية وخرق العوائد:

تعدُّ الكرامة ركناً من أركان الولاية؛ فأعلام التّصوّف السنّي متفقون على نسبتها للأولياء، محتجين في ذلك بأدلّة من القرآن والحديث، ويعرفونها بأنها أمر خارق للعادة، غير مقرون بدعوى النبوّة. ولمزيد رفع اللبس الذي قد يحصل بسبب الخلط بين كرامات الأولياء ومعجزات الأنبياء، وضع التصوّف السني ثلاثة فوارق أساسية بين المعجزة والكرامة هي: عدم التطابق؛ فما يكون لنبي لا يكون لولي؛ والقصدية أو الوظيفة، وذلك أن الكرامة حجة الولي على نفسه، في حين أن المعجزة حجة النبي على خصومه. أما الوجه الثالث من وجوه الاختلاف فيتمثل في الإظهار والإخفاء، فالنبي مطالب بكشف خوارقه لإفحام المنكرين والمناهضين. أما الولي فمطالب بكتمانها لأنها حجّةٌ على النفس، وقد يكون في إفشائها فتنةٌ للناس.

لم تكن الكرامات الحسية، بصفتها أفعالاً خارقةً، شرطاً من شروط الولاية، في التصوّف المتقدّم خاصةً، وكان الأوائل يفضّلون الكرامة المعنوية

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

على الكرامة الحسيّة. فذهب القشيري إلى «أنّ من أجل الكرامات التي تكون للأولياء دوام التّوفيق للطاعات، والعصمة عن المعاصي والمخالفات»[1].

إنّ أفضل الكرامات، ليس خرق العوائد أو تعطيل قوانين الطبيعة؛ بل هي المداومة على الطّاعة والعصمة عن المعاصي، وهي، بتعبير آخر، التّقوى والاستقامة.

لا شكّ في أنّ القشيري يروم رفع التّقاطع والتّداخل بين الكرامات والمعجزات حتّى لا تفهم الكرامة على أساس أنّها رديف المعجزة، ومن ثمّ تتزحزح منزلة الأنبياء؛ إذ يشاركهم الأولياء أحد امتيازاتهم، ولكنّه بقدر ما فصل بين الوليّ والنّبيّ وصل بين الولي والإمام الشّيعي حين جعل العصمة صفة مشتركة بين الطّرفين.

وتكفّل الكلاباذي بوضع الحدود والفواصل بين ضروب ثلاثة من خرق العوائد هي المعجزة، وتكون خاصّة بالأنبياء، والكرامة للأولياء، والاستدراج لغيرهم. والفرق بين صاحب الكرامة وصاحب الاستدراج أن الثاني يفتن بما يظهر عليه فيتمادى في غيّه وضلاله.

أمّا الولي صاحب الكرامة، فهو لا يستأنس بكراماته؛ بل يزداد خشية من الله فيزداد طاعةً وخضوعاً، مخافةَ أن تكون تلك الكرامة من قبيل الاستدراج. وهذا ما عناه الكلاباذي بقوله: «... وأمّا الأولياء فإنّهم إذا أظهر لهم من كرامات الأولياء شيء، ازدادوا لله تذلّلاً وخضوعاً وخشيةً واستكانةً وازدراءً لنفوسهم وإيجاباً لحقّ الله عليهم، فيكون ذلك زيادة لهم في أمورهم، وقوّةً على مجاهداتهم، وشكراً لله تعالى على ما أعطاهم»[2].

وفرّق الطّوسي، في **(كتاب إثبات الآيات والكرامات)**[3]، بين المعجزة

---

(1) الرّسالة القشيرية، ص356.

(2) الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ص46.

(3) انظر: اللّمع، ص390-408.

والكرامة من جهات شتّى؛ إنّ من أوّل وجوه الاختلاف بين المعجزة والكرامة الإظهار والكتمان؛ فالأنبياء مدعوون إلى إظهار معجزاتهم للخلق، والاحتجاج بها على صحّة دعوتهم، وكتمانها مخالف لوظيفة النّبوّة. أمّا الأولياء فمستعبدون بكتمان الكرامة على الخلق، وإنّ في إظهارها مخالفةً لله وعصياناً لأوامره.

أمّا الوجه الثاني من أوجه الاختلاف، فهو أن المعجزة حجّة الأنبياء على المشركين، في حين أنّ الكرامة حجّة الولي على نفسه حتى تطمئن وتؤمن لأنّها أمّارة بالسّوء[1].

وإذا كانت المعجزة تجسيماً لصلة النبيّ بربّه، وبرهاناً على نبوّة النبيّ تجاه الغير، فإن الكرامة شأن خاصّ بين الولي وربّه، فلا داعي مطلقاً إلى إظهارها.

أمّا الوجه الثّالث من وجوه الاختلاف، فهو أن «الأنبياء كلّما زيدت معجزاتهم وكثرت يكون أتمّ لمعانيهم وأثبت لقلوبهم... وهؤلاء الذين لهم الكرامات من الأولياء، كلّما زيدت في كراماتهم يكون وجلهم أكثر، وخوفهم أكثر، حذراً أن يكون ذلك من المكر الخفي لهم والاستدراج»[2].

لم يشذ أبو حامد عن سابقيه من أعلام التصوّف السنّي، فأثبت للأولياء كرامات مثلما للأنبياء معجزات. وقد عوّل في إثبات الكرامات والدفاع عنها على الحجة الإيمانية الغيبية، مبيناً أن الكرامة فعل إلهي بالأصالة، إنساني بالاستعارة. وعليه، إن الله قادرٌ على كل شيء، بما في ذلك تمكين الأولياء بالقدرة الكافية لإبطال قوانين الطبيعة.

لما كانت الكرامة أو المعجزة شكلاً من أشكال الخرق لنظام الطبيعة، فقد انطلق أبو حامد، أوّلاً، من إبطال قانون السببيّة[3] تمهيداً لتجويز ظاهرة

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه، ص395.
(3) يُراجع في هذا الصّدد: تهافت الفلاسفة، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1994م. =

الخرق فنفى التّلازم الحتمي بين الأسباب ونتائجها؛ فرأى أن «الاقتران بين ما يُعتبر شيئاً في العادة سبباً وبين ما يُعتبر مسبّباً ليس ضرورياً؛ بل جميع الأشياء مستقلٌّ بعضها عن بعض، حيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمّن إثبات الآخر أو نفيه، فلا يتحتّم إذا وجد أحدهما أن يُوجد الآخر، ولا إذا انعدم أن ينعدم، مثل الريّ والشرب والاحتراق ولقاء النّار. أمّا هذا الاقتران، فمردّه إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التّساوق، وفي المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جزّ الرّقبة، وإدامة الحياة مع جزّ الرقبة، وهلّم جرّاً إلى جميع المقترنات»[1].

وهو ينفي أن تكون النار علّة فاعلة لاحتراق القطن؛ لأنّها جماد لا فعل لها، وإنّما الفاعل هو الله بوساطة أو بغير وساطة. ويرى الغزالي أنّ الفلاسفة ليس لهم من دليل إلّا دليل مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، وهو لا ينكر أنّ المشاهدة تدلّ على هذا الحصول، ولكنّه ينكر أن تدلّ على أنّه لا علّة للاحتراق غير النار. ولمّا كان الاحتراق حاصلاً بفعل الله وإرادته عند ملاقاة القطن للنّار، فإنّه يجوز في العقل، عند الغزالي، «ألّا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة»[2]، أو العكس. ويجوز «عند خرق العادة، بتغير صفة السّبب أو المسبّب، فيحدث الله صفة في النّار تقصر سخونتها على جسمها حيث لا تتعداه، أو يحدث في الشيء صفة تدفع أثر النار. فإبطال فعل العلّة جائز في الطّبيعة بقدرة الله، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه، وفي مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها كلّها، فينبغي ألّا ينكر إمكانها»[3].

= المسألة السابعة عشرة: في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات أو السببيّة، ص189-199.

(1) المصدر نفسه، ص189.

(2) المصدر نفسه، ص192.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويتابع في أسلوب جدلي مناقشة الفلاسفة بغية إبطال قانون السببية لإثبات إمكان الكرامات.

يُسلّم الغزالي بالسببية بين وجود النار وحرق القطن، ولكنّه مع ذلك لا ينفي أن يوجد السّبب وينتفي المسبّب، فيجوز «أن يُلقى نبي في النار، فلا يحترق إمّا بتغيير صفة النّار، تقصر سخونتها على جسمها، بحيث لا تتعداه، فتبقى معها سخونتها، وتكون على صورة النار وحقيقتها، ولكن لا تتعدّى سخونتها وأثرها. أو يحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً، فيدفع أثر النار... وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن نشاهد جميعها فلا ينبغي أن ننكر إمكانها... وكذلك إحياء الموتى، وقلب العصا حيّة يمكن بهذا الطريق، وهو أن المادّة قابلة لكلّ شيء؛ فالتّراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً، ثمّ النّبات يستحيل عند أكل الحيوان له دماً، ثمّ الدّم يستحيل منياً، ثمّ المني ينصب في الرحم، فيتخلّق حيواناً، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول، فَلِمَ يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب ممّا عهد فيه؟ وإذا جاز في وقت أقرب، فلا ضبط للأقلّ، فيستعجل هذه القوى في عملها، ويحصل به ما هو معجزة للنبيّ عليه السّلام»[1].

لقد حرص الغزالي على إبطال واحد من أهم قواعد العقل، وهو السببية، دفاعاً عن المعجزات والكرامات، ولكنّه لم يستند إلى معطيات علمية موضوعية ترجّح مذهبه؛ بل استدعى مسائل غيبية حجةً ودليلاً على إمكان إبطال أحد نواميس الطبيعة. فمعجزات الأنبياء المذكورة في النصوص الدينية هي بالنسبة إليه حجةٌ ودليلٌ على أن خرق القوانين ممكن. ويبدو أن الغزالي نفسه قد فطن إلى ما يمكن أن ينجم عن رفع السببية من نتائج لا يقبلها العقل، فعدّل من غلواء نظريّته، مرجعاً الأمر كلّه إلى الله، وليس إلى

(1) المصدر نفسه، ص194-195.

الإنسان مهما علا شأنه؛ «إنّ الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم نفعلها، ولم ندّع أن هذه الأمور واجبة؛ بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع. واستمرار العادة بها، مرّةً بعد أخرى، ترسّخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسّخاً لا تنفكّ عنه... إنّه لم ينبت من الشّعير حنطة ولا من بذر الكمثر تفاحاً... ولكن من استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء»[1].

إن ما بنطبق على المعجزات ينسحب على الكرامات؛ إذ «النوع واحد والاختلاف في العوارض»[2].

على الرغم من مسعاه المتكرّر في الفصل بين النبوّة والولاية، كثيراً ما ينزلق الخطاب نحو المماثلة، كاعتباره المعجزات والكرامات من نوع واحد. وفي سياق الردِّ على منكري كرامات الأولياء، يرميهم بالجهل والضلال، فيقول: «فهذا حكم من أنكر كرامات الأولياء؛ إذ لا مستند له إلّا قصوره عن ذلك، وقصور من رآه، وبئس المستند في إنكار قدرة الله تعالى»[3].

ولكن، على الرغم من إقراره بكرامات الأولياء، يرى الغزالي، شأنه شأن رموز التّصوّف السنّي، أن الفاعل الحقيقي هو الله واضع نظام الكون القادر وحده على خرقه. وعليه، إن منكريها، في نظره، إنما ينكرون القدرة الإلهية، وهو ما يُفسّر تكفيرهم. ولكن إذا كانت الكرامات فعلاً إلهياً، فأيّ فضلٍ للأولياء في ذلك الفعل؟

لقد حرص الغزالي على أن تكون نظريته في الولاية مقيدة بالكتاب والسنّة، نابعة من عقيدته في التوحيد والنبوّة، فجاءت نظرية المقرّب ملبيةً لذلك الحرص. بيد أن هذه الملاحظة لا تنفي استفادته من العناصر الأجنبية،

(1) المصدر نفسه، ص193-194.
(2) الغزالي، مجموعة الرّسائل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1986م، ص143.
(3) الإحياء، 4/ 357.

ولا سيّما نظرية الفيض الأفلاطونية. وعلى الرغم من فصله بين النبوّة والولاية، خلط بينهما في كثير من العناصر، كالتلقّي عن الغيب وإتيان الخوارق.

يتعيّن، في نهاية هذا الفصل، أن نبدي بعض الملاحظات الأساسيّة؛ أوّلها أنّ رموز التّصوّف السنّي، وعلى رأسهم الجنيد، قد أقرّوا أنّ الولاية الصوفيّة علاقة بين العبد والربّ أسمى وأرفع من علاقة المؤمن العادي به، ولكنّهم اتّفقوا، أيضاً، على أن المسافة بين الطرفين، مهما تقلّصت، فإنّها لن تفضي مطلقاً إلى الاتّصال؛ ولهذا أجمعوا على أنّ الولاية لا تعدو أن تكون مقام قرب من الله، دون وصل. وينبغي الإقرار بدور هؤلاء الصوفية في التقريب الروحي بين الله والإنسان، وفي الحدّ من غلواء عقيدة التوحيد القائمة على الفصل الحاد بين الإلهي والإنساني.

أمّا ثاني هذه الملاحظات، وهي مترتّبة على الأولى، فهي أن التّصوّف السنّي مثقل بالأعباء الكلامية، والدّليل أن مفهوم الولاية لديه تشكّل على خلفية عقدية لا لبس فيها، فقد رام متصوّفة أهل السنّة، وهم يصوغون مفهوم الولاية، تحقيق هدفين هما من صميم منظومتهم الكلاميّة:

أوّلاً: الدفاع عن عقيدة التوحيد الشهودي، ومناهضة كل العقائد المخالفة، فأفتوا بقصور الولي عن إدراك درجة الاتّصال أو الاتحاد بالله.

ثانياً: الدّفاع عن النبوّة، وذلك من خلال جعلها فوق مرتبة الولاية. بيد أنّ دفاعهم ذاك لم يكن حصيناً بالقدر الكافي، بدليل انزلاق التّصوّف السّنّي إلى المطابقة، أحياناً، بين خصائص النّبوّة وخصائص الولاية، كالعصمة والتلقي عن الله أفعال الخوارق، فجاء مفهوم الولاية لديهم متلبّساً بمفهوم النّبوّة، على الرغم من مسعاهم إلى الفصل والتفريق.

* * *

الفصل الثّاني

الولاية في التصوّف الفلسفي

1- ولاية «الباحث المتألّه» في التصوف الإشراقي:

1-1- الإشراقية في تصوّف السهروردي:

يعدّ السّهروردي أبرز علم من أعلام التّصوّف الإشراقي، فعلى يديه بلغت الإشراقية (L'illuminisme) أوج اكتمالها حتّى لُقّب بشيخ الإشراق.

والإشراقية، في عرف الباحثين، هي الاسم المشترك لعدد من التّيارات الفلسفية والدينية والصّوفيّة يجمع بينها اعتبار النّور ومصادره منبع الخير والفضيلة.

ولكن أهمّ عنصر من عناصر الاتّجاه الإشراقي في بعده الفلسفي هو القول بضرب من المعرفة أو العلم الحضوري، يشرق في القلب حينما تصير النّفس صافية نقيّة. والمقصود بالإشراق عند أتباع الأفلاطونية المحدثة هو تلقّي العلم الغيبي أو الإلهي فيضاً ونفثاً في القلب بعد مجاهدة النفس وتهذيبها وترويضها وتصفيتها من الكدرات البشرية، فإذا صفت وتطهّرت وتجوهرت وأضحت بمثابة المرآة الصقيلة، انعكست عليها العلوم والمعارف الربّانية المنقوشة في العقول والنّفوس الملكية، ويكون ذلك، كما يشير السهروردي الإشراقي، «على هيئة إشراق في النّفس وإحساس ذوقي، دون إعمال للعقل والفكر بطريقة عملية، واتّباع أساليب البحث والنظر العمليّين»[1].

---

(1) السهروردي، حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص4-14.

ولكنّه لم يكن أنموذجاً غير مسبوق في مسار التصوّف الإشراقي، ولا سيّما أننا قد أثبتنا، في ما تقدّم، أنّ بعض صوفيّة القرن الثّالث من أمثال البسطامي والحكيم الترمذي والحلاج قد غذّوا اتّجاههم الصوفي بومضات إشراقية واضحة. وقد أعلن السهروردي بنفسه أنّه امتداد لأبي يزيد البسطامي ومحمد بن سهل التستري[1]. أمّا على الصّعيد الفلسفي، فقد اعتنق العديد من الفلاسفة الإسلاميين أصول الفلسفة الإشراقية أبرزهم الفارابي (ت 339هـ/ 950م) وابن سينا (ت 428هـ/ 1037م).

وقد كان لهؤلاء الفلاسفة التّأثير العميق في إشراقية السّهروردي، وهو ما أشار إليه المستشرق هنري كوربان بقوله: «نستطيع الجزم، دون مغالطة، أن خلف ابن سينا كان السهروردي، لا بمعنى أنّه أدخل في كتبه الخاصة بعض العناصر والملامح من "ما ورائيات" ابن سينا، ولكن لأنّه أخذ على عاتقه متابعة الغاية التي قصدها ابن سينا من الحكمة المشرقية الحق. ولقد حقّق السهروردي هذه الغاية بإحيائه «فلسفة الأنوار»، أو حكمتها في بلاد فارس القديمة»[2].

ولئن كان في كلام هنري كوربان نصيب وافر من الصحّة فإنّه يتعيّن أن نشير، أيضاً، إلى أنّ أبا نصر الفارابي هو أوّل فيلسوف إسلامي استرفد

---

(1) ذكر السهروردي في (التلويحات) أنّه قد التقى بأرسطو من خلال رؤيا وطلب إليه أن يطلعه على حقيقة العالم والمعرفة، فدار بينهما هذا الحوار؛ قال السهروردي: «فأخذ (أرسطو) يثني على أستاذه «أفلاطن» الإلهي ثناءً تحيّرتُ فيه فقلت: وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟ فقال: ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته، ثمّ كنت أعدّ جماعة أعرفهم فما التفت إليهم ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وإلى محمد بن سهل بن عبد الله التستري وأمثالهم، فكأنّه استبشر وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي؛ بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي وما اشتغلوا بعلائق الهيولى، فلهم الزلفى وحسن مآب». السهروردي، التلويحات، الفصل الأوّل، الفقرة 55.

(2) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط3، 1983م، ص264.

الفلسفة الإشراقية على نطاق واسع، ولاسيما أنّ الأدبيات الإشراقية كانت، منذ بداية القرن الثالث للهجرة، منتشرة في الأوساط الإسلامية، ولا سيّما كتاب (**أثولوجيا**) الذي نُقل إلى العربيّة في عهد الخليفة المأمون (198-218هـ). وقد أشاد هنري كوربان بالدور الذي اضطلع به السهروردي وأمثاله من مدرسة ابن سينا في توطين الفلسفة الإشراقية وقيادة الإسلام الصوفي إلى أعلى مراتب وجدانه الفلسفي، في الوقت الذي كان فيه الفكر الفلسفي، في جميع أرجاء العالم الإسلامي، يغطُّ في سبات عميق[1].

لنبحث، الآن، في مضمون الإشراقية لدى السهروردي:

لقد أقام السهروردي نظامه الإشراقي مستفيداً من منهلين أساسيين هما:

أوّلاً: الأديان والفلسفات الفارسية، ولا سيّما الزرادشتية القائلة إنّ النور والظلمة هما مبدآ الوجود.

ثانياً: الأفلاطونية الحديثة، وأساساً نظرية الفيض الوجودي والعرفاني عن الواحد الأوّل عبر العقل الكلي والنفس الكلية، مروراً بحلقات وجودية وسيطة بلوغاً إلى العالم المادي. إذاً، قد «شيّدت الإشراقية الإسلامية تصوّراً للوجود هو مزيج من هذين الرافدين، وأضفت عليه مسحة إسلامية»[2].

وقد اكتمل هذا التّصوّر للوجود مع السهروردي الذي تمثّل، أفضل تمثّل، الحكمة الفارسية القديمة في اعتبارها الوجود فيضاً صادراً عن «النور»، والأفلاطونية الحديثة في نظرتها إلى النّفس الإنسانية والسّبيل إلى خلاصها وسعادتها، وفي اعتبارها الوجود والمعرفة فيضاً من نور الأنوار على سائر حلقات الوجود. إن النّفس، في التصوّر الأفلوطيني، من مصدر إلهي وانفصالها أو ابتعادها عن أصلها شبيه بانفصال آدم عن الجنة؛ إذ

---

(1) المرجع نفسه، الفصل السابع: السهروردي وفلسفة النور، ص303-328.

(2) بن عامر، توفيق، التّراث الصوفي: المؤثّرات الثقافية والنزعات الفلسفية، مجلّة الحياة الثقافية، العدد 11، السنة 25، شباط/ فبراير 2000م، ص11.

الانفصال، في كلتا الحالتين، مفضٍ إلى التعاسة والشّقاء. ولن تستردّ النّفوس كمالها وسعادتها إلا بالرّجوع إلى الأصل، فعليها أن تنشد الرّحيل عن عالم الظلمة لتعانق نور الأنوار، وفي نهاية الرّحلة تتصل النفس بالأصل فتشرق أنوار المعرفة اليقينية في نفوس الواصلين، حينئذٍ تتحقّق سعادتهم ويتمّ خلاصهم. هذا باقتضاب مضمون إشراقية السهروردي.

ومثلما أشرنا، قد استفاد من المصادر الأجنبية دون أن ينزلق في النّسخ والمحاكاة والتقليد الباهت؛ بل عمل على توطين العناصر الإشراقية الوافدة في البيئة الإسلامية، بما قد لا يتصادم مع التعاليم الدينية الإسلامية، فاستمدّ من النص التأسيسي ما يشدّ أزر فكره ويعضد اتّجاهه نحو التأليف والمصالحة بين مختلف عناصر الثّقافية الإنسانية، وقد بدا ذلك واضحاً من خلال نظريّته في نظرية المتألّه.

1-2- الطريق إلى التألّه:

إنّ فكرة الإنسان المتألّه ليست إبداعاً من إبداعات شيخ الإشراق، فقد تبيّنا آنفاً أنّ البسطامي والحلّاج والحكيم الترمذي قد سبقوه إلى رسم معالم إنسان فذٍّ متعالٍ هو بمثابة المتألّه. وواصل السهروردي جهود السابقين فتشرب من المناهل الإشراقية حدّ الارتواء، واستفاد منها في تطوير نظرية البسطامي والحلّاج في «المتألّه»، وذلك بأن أضاف إلى التّوغّل في التّألّه، الذي قال به سابقاه، التّوغّل في البحث، فرسم بذلك صورة إنسان سماوي جامع بين التصوّف والفلسفة أو بين الحكمة الإشراقية والحكمة البحثية.

انطلق السّهروردي، مثل معظم الصوفيّة المتأثّرين بالأفلاطونية الحديثة، من اعتبار النفس قد تدنّست يوم اتّصلت بالبدن رمز الظّلمة ومصدر الشرّ وسجن الروح، وبما أنّ النّفس من أصل نوراني فإنّها تظلّ تحنُّ إلى ذلك الأصل، وتشتاق إلى معانقته مجدّداً[1]. بيد أنّها لن تتحرّر من عقالها ما لم

(1) يقول أفلاطون (428-347ق.م): «كلّما شاهد الإنسان جمالاً أرضياً تذكّر الجمال =

تنسلخ من البدن انسلاخ الحيّة من جلدها. وقد تبنّى السهروردي هذه المبادئ، مقرّراً «أنّ النّفوس النّاطقة من جوهر الملكوت إنّما يشغلها عن عالمها هذا (=أصلها) القوى البدنية ومشاغلها، فإذا قويت النّفس بالفضائل الرّوحانية، وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطّعام وتكثير السّهر، تتخلّص أحياناً إلى عالم القدس، وتتّصل بأبيها المقدّس، وتتلقى منه المعارف، وتتّصل بالنّفوس الفلكية العالمة بتحركاتها»[1].

إنّ الطريق إلى «التّألّه» يستوجب التخفّف، أوّلاً، من أعباء الجسد؛ لأنّه من عالم الحسّ رمز الظّلمة والدنس، وإذا كان الإشراق الوجودي حركة نزول من النور إلى الظلمة، من الخير إلى الشرّ، من السّعادة إلى الشّقاء، فإن عروج النفس حركة في الاتجاه المعاكس، إنّه حركة صعود إلى الأصل أو هي عود على بدء.

وينصّ السهروردي على أن بلوغ مرتبة الولاية يمرّ عبر تجاوز الوسائط الفاصلة بين النور الأعظم (=الله) وعالم الأجسام، وذلك من خلال الترقّي عبر عدد من المقامات والمرور بعدد من الأحوال. ففي ما يتّصل بالمنازل التي يقطعها السّالك، يشير السهروردي إلى أنّها أربعة عشر مقاماً، منها التّوبة، والإخلاص، والصّدق، والمراقبة، والمحبّة، والفقر، وتنقية النّفس، والمعرفة؛ وفي نهاية السّلم يبلغ السّالك مرتبة الولاية العامة، ومنها إلى الولاية الخاصة.

= الحقيقي، وشعر أنّ له جناحين ليطير بهما إليه... والذي مسّ على هذا الشّكل وأحبّ الجمال إلى هذه الدّرجة من درجات الجنون هو العاشق في الحقيقة... ولكن ما أقل عدد الأنفس التي تحتفظ بالذّكرى... وكم كانت تبدو لنا صافية مشعّة عندما كنّا من أفراد الطغمة السّعيدة رفقاء زيوس وسائر الآلهة، نعيش وأمام أعيننا رؤيا إلهية سعيدة ونشترك في أسرار الطوباويين... غير مثقلين بكثافة ما نسمّيه جسدنا، وقد حُبسنا فيه كما تُحبس المحارة في صدفتها». نقلاً عن: الحلو، عبدو، الإشراقية، الموسوعة الفلسفية، ص115.

(1) السّهروردي، هياكل النّور، ص85.

وبالتّوازي مع هذه المقامات، التي يُعدّ تخطيها ترقياً روحياً وأخلاقياً، فإن السّالك يتلقّى أنواراً متدرّجة في كثافتها، من الأدنى إلى الأقصى، وما هذه النوازل سوى إشراقات تنثال تدريجياً على قلب السّالك؛ فهو بقدر اقترابه من نور الأنوار؛ أي بقدر تطهّره النّفسي وترقيه الرّوحي، يكون الإشراق أكثر كثافةً ووضوحاً؛ «فأوّل ما يبتدئ عليهم (= السّالكون) أنوار خاطفة سمّوها الطّوالع واللّوائح[1]، وهي كلمعة بارق سريعة الانطواء، ثمّ يمعنون في الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها كملَكة متمكّنة، وقد يخرج عن اختيارهم هجومها، ثمّ بعد ذلك يثبت الخاطف، وعن ثباته يسمّى السّكينة، وعند التّوغّل في الرياضة تصير ملَكة، ثمّ بعد ذلك تحصل لهم قوّة عروج إلى الجناب الأعلى، وما دامت النّفس مبتهجة باللّذات، من حيث هي لذّات، فهي بعد غير واصلة، وإذا غابت عن شعورها بلذّاتها وشعورها بذاتها، فذلك الذي سمّوه الفناء، وإذا فنيت عن الشّعور فهي باقية ببقاء الله تعالى»[2].

إنّ الطريق إلى الولاية قائم، إذاً، على مجاهدة النفس بغية الانعتاق من نزواتها والتحرّر من سجن الحس إلى معانقة النور المطلق، النور الأقدس. ويكون ترقّي السّالكين في اتجاهين؛ روحي ومعرفي. فهو كلّما زادت نفسه

(1) اللّوائح، الطوالع، اللّوامع: متقاربة في المعنى، يكاد لا يحصل بينها فرق، وكلّها من صفات أصحاب البداية، فتكون أوّلاً لوائح، ثمّ لوامع، ثمّ طوالع. فاللّوائح: كالبروق ما ظهرت حتّى استترت؛ واللّوامع: أظهر منها ولا تزول بالسّرعة نفسها التي تزول بها اللّوائح؛ والطوالع: أبقى وقتاً وأقوى سلطاناً وأذهب للظّلمة. وجميعها بدايات الطريق قبل أن يتّضح ضياء من شموس المعارف.
لمزيد التّعرّف إلى هذه المفاهيم، يحسن الرّجوع إلى:
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، ص1001.
- القشيري، الرّسالة القشيرية، ص76.
- الطوسي، اللّمع، ص412.

(2) السهروردي: التلويحات، مصدر سابق، ص113-114.

تطهّراً وصفاءً وقداسةً، تلقّى المزيد من الإشراقات التي هي بمثابة الومضات المعرفية.

يرسم السهروردي، في موضع آخر، الإشراقات التي تنثال على قلب العارج وأصنافها: «وإخوان التّجريد (=المتصوّفة السّالكون) تشرق عليهم أنوار ولها أصناف؛ نور بارق يرد على أهل البدايات يلمع وينطوي كلمعة بارق لذيذ، ويرد على غيرهم نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق، إلا أنّه هائل، وربّما يُسمع معه صوت كصوت رعد أو دويّ في الدّماغ؛ نور وارد لذيذ يشبه وروده ورود ماء حارٍّ على الرّأس؛ نور ثابت زماناً طويلاً، شديد القهر يصحبه خدر في الدّماغ؛ نور لذيذ جدّاً لا يشبه البرق؛ بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرّك بقوّة المحبّة؛ نور محرق يتحرّك من تحرّك القوّة القريبة، وقد يحصل من سماع طبول وأبواق وأمور هائلة للمبتدئ، أو التّفكير، وتخيل يورّث عزّاً. نور لامع مع خطفة عظيمة يظهر مشاهدةً وإبصاراً أظهر من الشّمس في لذّة مغرقة؛ نور برّاقٌ لذيذٌ جدّاً يُتخيّل كأنّه متعلّق بشعر الرّأس زماناً طويلاً؛ نور سانح في قبضة مثالية أو متلألئة تتراءى كأنّها متمكّنة في الدّماغ؛ نور يشرق من النّفس على جميع الرّوح النفساني فيظهر كأنّه تدرّع بالبدن شيء، ويكاد يقبل جميع البدن صورة نورية وهو لذيذ جدّاً؛ نور مبدؤه في صولة، وعند مبدئه يتخيّل الإنسان كلّ شيء يتهدّم؛ نور سانح يسلب النفس وتتبيّن معلقة محضنة، منها يشاهد تجرّدها عن الجهات وإن لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك. نور يُتخيّل معه ثقل لا يكاد يطاق. نور معه قوّة تحرّك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله»[1].

يتضح، من خلال هذه الفقرة، أن عروج السالكين يحصل في مستويين اثنين؛ عروج روحي وهو الترقّي في سلّم الشوق والمحبة والتطهّر والصفاء والقداسة؛ وعروج عرفاني يتمثل في التعمّق في البحث والاستزادة من

(1) السهروردي، حكمة الإشراق، الفصل الثّامن.

الإشراقات التي تفيض على القلوب. والعلاقة بين مستويي الترقي علاقة جدلية؛ إذ بقدر التعمق في التجوهر يكون التعمق في البحث.

نلحظ، من خلال هذه الأصناف النّورانيّة، التي تشرق في نفوس السالكين، تدرّجها، وضوحاً وكثافةً، من الأدنى إلى الأقصى، وتأثيرها السيكولوجي والبيولوجي على السالكين.

ولكن ما هي أرقى مدارج السلّم بالنّسبة إلى السّالكين؟

إذا كان الفيض الوجودي ذا اتّجاه هابط من نور الأنوار إلى المبدع الأوّل (=العقل الأوّل، روح القدس،...) إلى سائر حلقات الوجود، فإن النّفوس، وقد استبدّ بها الشّوق والحنين إلى أصلها، تكون رحلتها في الاتّجاه المعاكس بغيةَ الوصول، بشكل ما، إلى النّور بذاته. وإن لحظة الاتّصال بين السالك ونور الأنوار هي لحظة ميلاد الولي، أو المتألّه، كما يسميه السهروردي.

1-3- صورة الباحث المتألّه:

يطلق السهروردي على آخر درجة من درجات السلّم الرّوحي تسمية «الولاية»، ويصنّفها صنفين؛ ولاية عامة وولاية خاصّة. أمّا الولاية العامّة، فهي مرتبة من بلغ أسمى مراتب الطّاعة والفضيلة؛ إنّها مزيج من السّموّ الرّوحي والأخلاقي، وهي المستفادة من الكتاب والسنة، وهي في متناول المسلمين جميعاً. وأمّا الولاية الخاصّة، فهي مقام «فتح طلسم الكنز» على حدّ تعبيره.

إنّ عبارته تحيل إلى طبيعة الولاية لديه: إنّها ذات جوهر عرفاني في المقام الأوّل؛ لأن رهان نفوس السالكين إنما هو الانفصال عن العالم المدنّس والعودة إلى عالمها المقدّس، الذي سبق أن هبطت منه وفُصلت عنه. ولكن الوصول إلى هذا العالم يتطلّب تحرير النّفس من القوى البدنية وشواغلها؛ «فإذا قويت النّفس بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى

البدنية، بتقليل الطّعام وتكثير السّهر، تتخلّص أحياناً إلى عالم القدس، وتتّصل بأبيها المقدّس، وتتلقى منه المعارف»[1].

إنّ الولاية، في رأيه، مقام وصول العارج إلى العالم الأقدس، أو نور الأنوار، وتلقي الإشراقات النورانية الفائضة عنه.

إنّ السهروردي يقرُّ، إذاً، بضرب من ضروب الاتّصال المعرفي بين العبد وربّه؛ ذلك أنّ النّفس المتحرّرة من عبودية المادة تتّصل بنور الأنوار فتتلقى منه المعارف، لا بطريق التّعلّم، ولا بطريق الحواس أو العقل؛ بل فيضاً وإشراقاً وتلقياً عن النور الأصل. إنّ الولاية، بهذا المفهوم، نوع من النبوّة، ولكنّها مختلفة عن النبوّات السّماويّة؛ لأنّها ليست تعييناً إلهيّاً بل مقام مكتسب.

ولكن اتّصال النّفوس الروحانية أيكون بنور الأنوار، مباشرةً، أم عن طريق وسيط؟

ينفي السّهروردي أن يكون الاتّصال بين الطرفين اتّصالاً مباشراً؛ فالنّفوس الكاملة إنّما يكون اتّصالها بالعقل الأوّل أو روح القدس، وهو أوّل فيض إلهي وجودي، وعنه تفيض المعرفة على سائر حلقات الوجود من الأعلى إلى الأدنى. أمّا الله (= نور الأنوار) فمتعالٍ، ذاتاً وصفاتٍ، عن الخلق.

إن العقل المدبر أو روح القدس هو الواصل الفاصل بين النفس الكاملة ونور الأنوار؛ أي بين الولي وربّه. هو واصل؛ لأنه يمدُّ النفوس الطاهرة بالفيوضات الإلهية، وهو فاصل؛ لأنه يمنعهم من التلقّي مباشرة من المصدر.

لا شكّ في أنّ هذا التردّد، بين الوصل والفصل، مردّه، في نظرنا، توزّع تفكير السّهروردي بين مرجعيتين؛ المرجعية الإسلامية التي من عقائدها الفصل والمفارقة بين الخالق والمخلوق، والمرجعية الأفلاطونية الحديثة

---

(1) السهروردي، هياكل النور، ص85.

القائلة بمبدأ الفيض الوجودي والمعرفي، بما هو اتّصال بين حلقات الوجود كلّها، وهو ما تبناه السّهروردي عبر نظريّته في الباحث المتألّه.

يطلق السّهروردي على السالك، الذي تقدّست نفسه فاتصل بروح القدس، مصطلح «المتألّه»، في إشارة واضحة إلى أنّ التّوغّل في تنقية النفس من شواغل الحس، وتقويتها بالفضائل الروحانية، مظهرٌ من مظاهر التألّه، وهو مطلب أساسي من مطالب الصّوفي العارج، ولكن «متألّه» السّهروردي لا يتوغل في التجربة الرّوحية فحسب مثلما هو الحال بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء؛ بل إنه متوغل في الروحاني، ومتعمّق في البحث والتّأمّل. إنّه أنموذج ولائي جامع بين العلم التأمّلي والتجربة الرّوحية؛ لذلك يسميه صانعه الباحث المتألّه، في إشارة واضحة إلى صفتين فيه؛ التعمّق في التألّه والتوغُّل في البحث. ويحتلّ «الباحث المتألّه» مقاماً أرقى من منازل المتألّهين الذين اكتفوا بالتعمّق في التّألّه فحسب مثل النبي والولي؛ لأنّ كلاً منهما «متوغّل في التألّه عديم البحث»[1]. كما أن مقامه أرفع من مقامات الفلاسفة؛ لأنهم متوغلون في البحث، دون التألّه.

إنّ السّهروردي قد أحدث منعطفاً غير مسبوق في مفهوم الولاية؛ إذ جعلها محصّلة التجربة الرّوحية والبحث النظري، والباحث المتألّه هو من يتوغّل في هذه وذاك.

ويشرح السّهروردي مضمون الولاية، فيشير إلى أنّ المتألّه يتلقى علوم الغيب. فهو، إذاً، بمثابة النبيّ، ويؤكّد أنّ الأرض لا تخلو من متألّه يصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة؛ يقول في هذا الإطار: «... ولا تخلو الأرض عن متوغّلٍ في التّألّه أبداً،... فإن المتوغّل في التّألّه لا يخلو العالم عنه، وهو أحقّ من الباحث فحسب؛ إذ لا بدّ للخلافة من التّلقّي؛ لأنّ خليفة الله ووزيره لا بدّ له أن يتلقّى منه ما هو بصدده»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص25.

(2) السّهروردي، حكمة الإشراق، ص24.

نستنتج من هذه المقالة العديد من الأفكار المهمّة؛ منها أن نبوّة المتألّه غير منقطعة، وأنه خليفة الله في الأرض، وأنه معصوم من الخطأ؛ لأن ما يقوم به إملاء إلهي لا أفعال ذاتية نابعة من إرادته وقدرته.

ما من شك في أن نقاط الائتلاف عديدة بين صورة الباحث المتألّه لدى السهروردي وصورة الإمام الشيعي، دون أن يفضي ذلك إلى المماثلة؛ لأن المتألّه، على خلاف الإمام، فيلسوفٌ كذلك، وهو وإن كان معصوماً، فليس مشروطاً عليه أن يكون من أهل البيت.

إنّ السّهروردي لا يعدّ التوغّل في التألّه علامةً من علامات الكمال الذي يؤهل صاحبه ليكون الأحقّ بقيادة الخلق وتدبير شؤونهم؛ لذا ذهب إلى أنّ أسمى المنازل هي التي تكون ثمرة تواشج بين التّوغّل في البحث والتوغّل في التّألّه؛ أي بين الكمال الروحي والكمال العقلي. إن الشخصية النموذجية التي شكّلها متخيل السهروردي ليست سوى نسخة من مبدعها، فكأن السهروردي، هنا، يريد أن ينتج ذاته وأن يكرّر أناه، فقد كان روحانياً وفيلسوفاً مطابقاً للصورة النموذجية المنشودة التي رسمها.

كما أن هذه الصورة تلبّي حاجيات العصر ومقتضيات الأوضاع الدينية والثقافية في القرن الخامس للهجرة. فقد كان الصراع على أشده لا بين المتصوفة والفقهاء فحسب؛ بل بينهم وبين أصحاب النظر من متكلّمين وفلاسفة. وحسبنا مثالاً ما حدث بين ابن عربي والفيلسوف ابن رشد، وما دار بين هذا الأخير والغزالي من جدل عنيف من خلال كتابيهما (**تهافت الفلاسفة**) و(**تهافت التهافت**).

وقد بدا لنا أنّ شيخ الإشراق يروم من وراء هذه الصّورة، التي شكلها للباحث المتألّه، المصالحة بين رافدين من روافد الثقافة العربية الإسلامية هما التّصوّف والفلسفة، ولا سيّما أنّ التوتّر كان سائداً بينهما على امتداد التاريخ الإسلامي. ولعلّ الإقصاء المتبادل بين رموز التّصوّف ورموز النّظر العقلي أحسن مثال على استفحال العداء بين الطرفين.

ونحن نتفّق تماماً مع إشارة هنري كوربان إلى أن «جهد السّهروردي ومدرسة الإشراقيين التي تلته، إنّما كان لربط البحث الفلسفي بالإنجاز الروحاني الشّخصي»[1].

وعلى هذا الأساس، يمكن الجزم بأن الجهود التي بذلها الغزالي للمصالحة بين الفقه والتصوّف هي الجهود ذاتها التي أبداها شيخ الإشراق في التّوفيق بين الحكمة البحثية والحكمة الإشراقية، من خلال تشكيله شخصية نموذجية جامعة بين الخصلتين، وهو ما يُفسّر قوله إنّ «أجود الطلبة التألّه والبحث»[2].

لقد اتّضح لنا أن الولي الصوفي في المنظور الإشراقي شخصيّة متألّفة من امتيازات الفيلسوف وخصائص النبوّة، ولا سيّما أن السهروردي يقول بانفتاح النبوة، وهو الموقف الذي قاده إلى حبل المشنقة. ويهمّنا أن نتبيّن طبيعة العلاقة بين الولاية والنبوّة في مذهب السهروردي، بحثاً عن الحقيقة، ورفعاً للغموض الذي يلفّ هذه العلاقة.

1-4- نقاط الائتلاف والاختلاف بين الولاية والنبوة:

يكاد لا يخلو بحث في قضية ما من قضايا التّصوّف من إشارات إلى نقاط التّلاقي والافتراق بين الولاية والنّبوّة، ولا سيّما أنّ أغلب أعلام التّصوّف النظري قد اتّخذوا النّبوّة مثلَهم الأعلى في تشييد معمار الولاية. ولكن شيخ الإشراق لم يحاكِ النّبوّة إلا في جوانب تتّسق مع طبيعة نظريّته في «الباحث المتألّه».

إنّ الولي لديه هو المتوغّل في التّألّه، فهو بهذه الصّفة نبيٌّ؛ لأنّه يتلقى علم الغيب من روح القدس، ولكنّه ليس مجرّد نبيّ؛ لأنّه يفوق النّبوة بالتعمق في البحث العقلي. هو، إذاً، نبيّ وفيلسوف.

---

(1) المصدر نفسه، ص32.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ولعلّ هذه الأفضلية، أفضلية الباحث المتألّه على النبيّ، تكمن أيضاً في قوله: إن «العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم بها، عنده الحجج والبينات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السّموات والأرض»[1].

الواضح، إذاً، أن الشيخ الإشراقي يجعل النّبوّة، بما هي إنباء عن الغيب، شرطاً من شروط الولاية، والطريف أن حكيم السهروردي شخصية فعّالة في المجتمع يؤدي الرسالة التي من أجلها وُجد بصفته خليفة الله في الأرض، شأنه في ذلك شأن الأنبياء المصطفين. أليست أوصاف الحكيم والأدوار الموكولة إليه هي نفسها صفات الأنبياء والرسل والوظائف الموكولة إليهم؟

إنّ مفهوم النّبوّة لديه هو الإنباء بأسرار الغيب، بيد أنّه لا يوضّح مضمون التلقّي، وما إذا كان نبوّة تعريفية أم تشريعية؟

يبدو أن السهروردي، من خلال تدبّر مؤلّفاته، لا يقول بامتداد نبوّة التشريع؛ لأن بابها قد سُدّ مع محمد. أمّا النبوة الممتدة فهي مجرد نبوة تعريف؛ بمعنى أن مضمون التلقي أو الفيض ليس سوى معارف تخصُّ الشريعة المحمدية القائمة، والتي يتعين على الحكيم، صاحب «الحجج والبيّنات»، أن يعرّف بها، ويدعو الناس إلى الإيمان بها، والتصرف على هديها.

إنّ القول بنبوّة الباحث المتألّه، وباستمرار نبوّته في الزمان، أحرج الضّمير الإسلامي عموماً؛ لأنه يمسّ أصلاً من أصول الاعتقاد والفقه.

إنّ السّهروردي، إذاً، من القائلين بامتداد النّبوّة، في بعدها التعريفي، وبقدرة الله على خلق نبيّ متى شاء. ولقد شكّل هذا الموقف صدمةً بالنّسبة إلى الفقهاء الذين يتشبّثون بمنطوق النصّ في التّسليم بأنّ محمّداً خاتم الأنبياء والمرسلين، وهذا ما يُفسّر تعجيل رموز الإسلام السّنّي باتّهام الشّيخ

(1) المصدر نفسه، ص19-20.

الإشراقي بالزّندقة والمروق عن الشّرع جرّاء قوله باستمرار النبوّة. وقد بدا ذلك واضحاً من خلال الاتّهام الذي وُجّه إليه أثناء المحاكمة:

قال له الفقهاء: «أنت قلت في تصانيفك إنّ الله قادر على أن يخلق نبيّاً آخر بعد النبي محمد، وهذا مستحيل. فقال لهم: لا حدّ لقدرته، أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟! قالوا: بلى، قال: فالله قادر على كلّ شيء، قالوا: إلا على خلق نبيّ، فإنّه مستحيل. قال: فهل يستحيل مطلقاً أم لا؟ قالوا: كفرت. وعملوا له أسباباً»[1].

لقد أُعدم السهروردي عقب هذه المحاكمة، كما أُعدم بعده بأيام تلميذه عين القضاة الهمذاني الذي كان يحمل أفكار أستاذه نفسها.

ينبغي أن نؤكّد، في خاتمة هذا المبحث، أنّ نظريّة «الباحث المتألّه»، التي وضعها السّهروردي، تمثّل امتداداً متطوّراً لفكرة المتألّه التي شيّدها كلّ من البسطامي والحلّاج؛ إذ لم يكن حكيم السهروردي متألّهاً فحسب؛ بل فيلسوفاً أيضاً. وكما كان السّهروردي متأثّراً بآراء السّابقين من المتصوّفة، فإنّه قد أثّر في فكر بعض المتصوّفة اللّاحقين، من أمثال محيي الدين بن عربي واضع نظرية وحدة الوجود بالمعنى العرفاني للمصطلح. وقد استثمر هذه النظرية في بناء مذهبه في الولاية.

2- الولاية في تصوّف ابن عربي:

2-1- مفهوم وحدة الوجود:

يمثّل ابن عربي منعطفاً مهمّاً في تاريخ التّصوّف الإسلامي، وفي نظرية الولاية تحديداً، وتتبدّى أهميّته في كونه يمثّل امتداداً متطوّراً للتّراث الصوفي والفلسفي لدى السّابقين؛ فهو، مثلاً، قد بلور الكثير من مفاهيم الولاية لدى

(1) الأصفهاني، عماد الدين، البستان الجامع لتواريخ الزّمان، نشر كلود كاهان، 1938م، ص592-593.

البسطامي والحلّاج والتّستري والتّرمذي وغيرهم... ولعلّ من جليل فضله، في مبحث الولاية، تولّيه الإجابة عن الأسئلة المئة والسّبعة والخمسين[1] التي طرحها الحكيم التّرمذي في نهاية القرن الثّالث، وظلّت تنتظر أجوبة مدّة تناهز ثلاثة قرون[2].

لم يكن ابن عربي مجرّد مبدّد لغموض التّراث السّابق؛ بل إنّه، فضلاً عن ذلك كلّه، قد أثّر تأثيراً بالغاً في اللاحقين، ولعلّ المتصوّف الفلسفي عبد الكريم الجيلي (ت 826هـ) أفضل شاهد على ما شكّلته أفكار ابن عربي من معين تشرّب منه المتأخرون بمختلف اتّجاهاتهم العرفانية.

ومن أكثر نظرياته إلهاماً لمن جاء بعده نظرية الولاية ومهادها الفلسفي؛ وحدة الوجود. ولئن لم تدرس نظرية الولاية لديه إلا بصورة جزئية، ومن زاوية التّأييد طوراً والمناهضة طوراً آخر، فإنّ الباحثين في وحدة الوجود قد حاروا في تبيّن حقيقتها واستكناه نتائجها، وتفرّق شملهم وتباينت آراؤهم أيّما تباين[3].

وبما أنّ نظريّة الولاية لديه مؤسّسة على فكرة الوحدة الوجوديّة، فإنّه يتعيّن علينا، أوّلاً، التّعرّف إلى مضمون تلك الفكرة، وتبيّن وشائج القربى بينها وبين مفهوم الولاية، حتّى لا يكون بحثنا في الولاية بحثاً مبتوراً يستحيل معه الفهم الشّامل الدّقيق لأهمّ معالمها.

---

(1) انظر تلك الأسئلة في: ختم الأولياء، ص142-326.

(2) يمكن الاطلاع على تلك الأجوبة في المصادر الآتية:
- الفتوحات المكيّة، الباب الثالث والسّبعون.
- الجواب المستقيم، على هامش كتاب ختم الأولياء، ص142-324.

(3) للتعرّف إلى اختلاف الباحثين في فهم وتقييم فكرة وحدة الوجود، يمكن الرّجوع إلى:
- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التّأويل، دار التّنوير للطباعة والنّشر، بيروت، ط2، 1993م.

فماذا تعني فكرة وحدة الوجود لدى الشّيخ الأكبر؟

تمثّل وحدة الوجود[1] نظريّةً أو مذهباً أو عقيدةً، انعقد لواء زعامتها لابن عربي، ويتمثّل جوهر تلك النظريّة الميتافيزيقية في حصر الوجود في الله وحده، وهي مختلفة عن وحدة الوجود المادية (Panthéisme) في الفكر الغربي، التي ترى أن الله هو العالم، وأن العالم هو الله. لقد شكّلت وحدة الوجود في تصوّف ابن عربي تتويجاً لعقائد صوفية أساسية سابقة؛ منها الفناء والاتحاد والحلول، وهي عقائد اتصالية أسست لتوحيد مختلف عن التوحيدي الكلامي الموغل في التجريد والمباعدة بين العبد وربّه.

ويذهب أغلب الباحثين إلى أنّ نظرية وحدة الوجود امتدادٌ لعقيدة وحدة الشّهود التي تبلورت مع الصوفية الروّاد من أمثال البسطامي والحلّاج والجنيد؛ بل لا فرق عندهم جوهرياً بين وحدة الشّهود ووحدة الوجود[2]. وذهب فريق آخر إلى التفريق بين وحدة الشّهود ووحدة الوجود، فقرر أنّ: «الأقوال المأثورة عن أبي يزيد البسطامي والحلّاج؛ بل عن ابن الفارض

---

(1) أشارت سعاد الحكيم إلى أنّ عبارة «وحدة الوجود» لا تدخل ضمن مصطلحات ابن عربي؛ إذ إنّها، من ناحية، لم ترد عنده مطلقاً، ومن ناحية ثانية تشكّل تياراً فكرياً له جذوره البعيدة في تاريخ النظريات الفلسفية. المعجم الصوفي، ص1154.
صحيح أنّ العبارة لم ترد بالصيغة المذكورة أعلاه، ولكنّها وردت في صيغة مشابهة وهي «الوحدة في الوجود»، وذلك في قوله: «أثبت الكثرة في الثّبوت وانفها من الوجود، وأثبت الوحدة في الوجود وانفها من الثّبوت». ابن عربي، الفتوحات، 2/ 502.
لمزيد الاطلاع على مقالة وحدة الوجود لدى ابن عربي، يحسن الرجوع إلى:
- ابن الطيب، محمّد، وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي وتاريخيته، دار الطليعة، بيروت، 2008م.

(2) يذهب محمد عابد الجابري إلى أنّ وحدة الوجود، التي قال بها ابن عربي، لا تختلف عن وحدة الشّهود كما عُرفت عند البسطامي والحلّاج، لكنّه يثبت الفرق بين وحدة الشّهود كما عُرِفت في الفكر الإسلامي، ووحدة الوجود كما عُرِفت في الفكر الأوربي. راجع: بنية العقل العربي، (م.س).

المعاصر لابن عربي، ليست في نظري دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود؛ بل على أنّهم كانوا رجالاً فنوا في حبّهم الله عن أنفسهم، وعن كلّ ما سوى الله، فلم يشاهدوا في الوجود غيره، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود. وفرّق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب، وبين نظرية فلسفية في الإلهيات؛ أي فرّق بين الحلّاج الذي صاح في حالة من أحوال جذبه بقوله "أنا الحقّ"، أو ابن الفارض الذي أفناه حبّه لمحبوبه عن نفسه فلم يشعر إلّا بالاتّحاد التّام به فقال (من الطويل):

متى حلت عن قولي: أنا هي أو أقل وحاشا لمثلي، إنّها فيّ حلّت[1]

أقول: فرقٌ بين هذين الرجلين وبين ابن عربي، الذي يقول في صراحةٍ لا مواربةَ فيها ولا لبس، معبّراً لا عن وحدته هو بالذّات الإلهية، ولا عن فنائه في محبوبه؛ بل عن وحدة الحق والخلق»[2].

هذه آراء بعض الدارسين، فما دلالات وحدة الوجود لدى ابن عربي؟

تتلخّص مقالة وحدة الوجود لديه في تصريحه: «ما في الوجود إلّا الله، العين وإن تكثّرت في الشّهود فهي أحدية في الوجود»[3].

لا موجود إلا الله، هذا هو جوهر هذه المقالة في مذهب ابن عربي. وعلى الرغم من أن المشاهدة البصرية تثبت التّعدّد والتكثّر، فإنّ الشّهود الذّوقي الباطني لا يعترف إلا بوجود الحقّ، وهو ما يُفهم من خلال قوله نظماً (من الوافر) ثمّ نثراً:

«دلالات الوجود على وجودي تعارضها دلالات الشّهود

(1) ابن الفارض، الديوان، صحّحه وضبطه وعلّق عليه إبراهيم السامرّائي، دار الفكر للنّشر والتّوزيع، عمان/ الأردن، 1985م، ص40.

(2) عفيفي، أبو العلا، شرح فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ص25-26.

(3) الفتوحات المكية، 4/ 357.

فإنّ العين ما شهدت سواه بعين شهودها عند الوجود

فإنّ الدّليل يعطي وجودي؛ إذ ليس الدّليل سوى عيني، ولا عيني سوى إمكاني، ومدلولي وجود الحقّ... والشّهود ينفي وجودي، لا ينفي حكمي فيمن ظهر فيه، ما ينسب إليه أنّه عيني وهو حكمي، والوجود: الله. فاستفدت من الحقّ: ظهور حكمي بالصّور الظاهرة لا حكم ظهور عيني، فيقال، وما ثمّ قائل غيري، إن هذه الصّور الظّاهرة في الوجود الحق التي هي حكمي أنّها عيني. هذا يعطيه الشّهود؛ فالشّهود يعارض الأدلّة النظريّة...»[1].

إنّ النظرين الحسي والفكري مفضيان إلى الإقرار بالكثرة، ولكن الكثرة على هذا الأساس معقولة مشهودة. أمّا صاحب الذّوق فإنّه لا يشاهد إلا الله.

لا موجود، إذاً، على وجه الحقيقة الشهودية إلا الله، ذاك هو قوام نظرية وحدة الوجود. وابن عربي يستأنس بالنص التأسيسي في تأصيل نظريّته[2]،

---

(1) المصدر نفسه، 4/ 31.

(2) يوظّف ابن عربي مجموعة من الآيات القرآنية تأصيلاً لوحدة الوجود، منها:
- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشّورىٰ: 11].
- ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝26 وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحمٰن: 26-27].
- ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: 115].
- ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحَديد: 3].
- ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحِجر: 29].

أمّا الأحاديث النبويّة العمدة التي وظّفها ابن عربي حجّة ودليلاً على نظرية وحدة الوجود، فنذكر الحديثين الآتيين:

- «من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب. وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ ممّا افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها. وإن سألني لأعطينه، وإن استعاذ بي لأعيذنه، وما تردّدت عن شيء أنا فاعله تردّدي عن قبض نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته». (م.ن).

- «كنت مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق، فبه (أو فبي) عرفوني». ويرد هذا =

ويصرف مضمون النّصوص بما يتّسق وتلك النظريّة، فيقول، مثلاً، بشأن الآية ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: 88]: «كلّ ما سوى ذات الحقّ فهو في مقام الاستحالة السّريعة والبطيئة، فكلّ ما سوى ذات الحقّ خيال حائل وظلٌّ زائلٌ، فلا يبقى كلّ ما في الدّنيا والآخرة وما بينهما، ولا روح ولا نفس ولا شيء ممّا سوى الله، أعني ذات الحقّ، على حالة واحدة؛ بل تتبدّل من صورة إلى صورة دائماً أبداً... فحقيقة الوجود لذات الله تعالى وحده، وهو واجب الوجود الذي لا يقبل الصّور، وإنّما يقبل التجلّي في الصّور في حضرة الخيال، فإنّه له الحكم بكلّ وجه على كلّ حال؛ في المحسوس والمعقول والحواس والعقول، وفي الصّور وفي المعاني وفي المحدث وفي المحال وفي الممكن وفي الواجب. فالله تعالى هو ملك الأملاك، وربّ الأرباب، وسيّد السّادات، والكلّ عدم بوجوده؛ إذ هو الموجود على الإطلاق، الذي لا بداية لوجوده ولا نهاية لبقائه...»[1].

نتبيّن من خلال هذا النص المطوّل ألّا موجود على الحقيقة إلا الله. أمّا سائر الموجودات فوجودها خياليّ وهميّ استعاري؛ إنّها مجرّد تجلّيات للوجود الواحد، وإنّها موجودة بغيرها. ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم.

إن العالم موجود بغيره، فهو، إذاً، في حكم العدم، والموجود الوحيد هو هذا «الغير»؛ أي الله الموجِد. ولكن الموجِد غير منفصل تماماً عن الموجودات؛ لأنه متجلٍّ من خلالها، متحدٌ بها.

= الحديث بصيغ أخرى متقاربة، وهو حديث غير مسند، ويرجّح أن يكون من وضع المتصوّفة.

- ويؤسّس ابن عربي أيضاً نظريّته بالأحاديث الشّريفة، منها:
- «إنّ الله خلق آدم على صورته». (م.ن.ص).
- «من عرف نفسه عرف ربّه».

وقد عدّ ابن تيمية هذا الحديث موضوعاً.

(1) ابن عربي، الفتوحات، 2/ 160.

ومن مظاهر الالتحام بين الله والعالم التجلّي الوجودي، ويتمثّل في التجلّي الإلهي الدّائم في المخلوقات التي هي عدمٌ قبل التجلّي. إن مفهوم التجلّي الإلهي، في هذا المقام، هو بمثابة الخلق؛ فأصل كلّ وجود فيض إلهي دائم، يمدّ كلّ موجود في كلّ لحظة بروح من الله، فيراه النّاظر في الصّور المتعدّدة التي يظهر فيها.

ولكن لماذا قال ابن عربي بالتجلّي ولم يقلْ بالخلق من عدم؟

لا تفسير لذلك سوى نظرية الوحدة التي يعتنقها؛ لأنّ القول بالخلق من عدم يفترض الانفصال بين الخالق والمخلوقات، وهو ما لا يتّسق مع عقيدة التوحيد التي يعتنقها، والتي تطرح تصوّراً بديلاً لعلاقة الإنسان بالله.

ولكن ما علاقة وحدة الوجود بوحدة الشّهود؛ أهما مقولتان متفقتان أم مختلفتان؟

إنّ القائل بوحدة الشّهود يعتقد ألّا مشهود إلا الله لحظة الفناء أو السكر أو الاستغراق، وهي وحدة نفسانيّة وجدانية طارئة يحسّ فيها السّالك بأنه قد فني عن إدراك ما حوله ومن حوله بمن في ذلك ذاته، ثمّ سرعان ما يصحو الفاني عن فنائه، فيستعيد الوعي بالكثرة والتعدد والمفارقة بين الحق والخلق.

أمّا القائلون بوحدة الوجود، وعلى رأسهم ابن عربي، فإنّ الأمر لا يختلف اختلافاً جوهريّاً بالنسبة إليهم، وكلّ ما في الأمر أن أصحاب وحدة الشّهود يكتفون بتذوق الحالة ومعاناتها، في حين أن القائلين بوحدة الوجود يتجاوزون الحال إلى المقال عبر نقل تجربتهم وتنظيرها وإشاعتها بين الناس. وهم يرون أنّ «الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثّرة بأسمائها وصفاتها، لا تعدّد فيها إلّا باعتبارات النّسب والإضافات. فإذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث هي ذاتها قلنا: هي الحقّ، وإذا نظرنا إليها من حيث صفاتها وأسماؤها؛ أي من حيث ظهورها في المخلوقات، قلنا: هي

الخلق والعالم؛ فهي الحق والخلق، والواحد والكثير، القديم والحادث، الأوّل والآخر، الظاهر والباطن، وغير ذلك من المتناقضات»[1].

ولكن قول ابن عربي: إنّ هذا العالم بكلّ ما فيه هو التجلّي الإلهي الدّائم الذي كان ولا يزال؛ انتهى به إلى تبنّي عقيدة في التّوحيد وسط بين التّنزيه المطلق والتّشبيه المطلق، فقلّص بذلك المسافة في ما بين الحقّ والخلق، دون إزالة الفوارق بين الطرفين.

وقد رمى المنزّه، دون تشبيه، بالجهل وسوء الأدب. يقول: «اعلم -أيّدك الله بروح منه- أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجانب الإلهي عين التّحديد والتّقييد؛ فالمنزه إمّا جاهل وإما صاحب سوء أدب»[2].

وذهب إلى أنّ التّشبيه دون تنزيه علامة الجهل، في حين أنّ المعرفة الحقّ هي اعتبار الله منزّهاً مشبّهاً في آن. يقول في ذلك: «... وكذلك من شبهه وما نزّهه فقد قيّده وحدّده وما عرفه. ومن جمع معرفته بين التّنزيه والتّشبيه بالوصفين على الإجمال؛ لأنّه يستحيل ذلك على التّفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصّور، فقد عرضه مجملاً لا على التّفصيل، كما عرف نفسه مجملاً لا على التّفصيل»[3].

إنّ الحقّ، لو كان مبايناً للخلق مباينةً مطلقةً، لكان الخلق موجوداً بذاته، ولم يكن حادثاً، ويترتّب على هذا التّنزيه نتيجة خطيرة هي أن المطلق متعدّد وليس واحداً. ويؤدي التّشبيه المطلق إلى النّتيجة ذاتها؛ لأنّ المحايثة بلا مباينة سقوط في القول بنسبية الحقّ وتناهيه.

لا مناص، إذاً، من الإقرار بصفتي التنزيه والتّشبيه. يقول ابن عربي: (من الهزج)

---

(1) شرف، محمد جلال، دراسات في التصوّف الإسلامي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط1، 1983م، ص438.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، شرح عفيفي، ص68.

(3) المصدر نفسه، ص69.

فلا تنظر إلى الحقّ وتعريه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحقّ
ونزّهه وشبّهه وقم في مقعد الصّدق
وكن في الجمع إن شئت وإن شئت ففي الفرق[1]

ولكن إلى أيّ مدى يمكن أن يكون الله منزّهاً مشبّهاً في آن؟ ألا يُعدُّ ذلك ضرباً من تناقض ابن عربي جرّاء تصوّره لإله مفارق محايث في الوقت نفسه؟

لا شكّ في أنّ ابن عربي كان واعياً بمأزق الجمع بين الأضداد (تنزيه/تشبيه)؛ لذلك بحث عن مخرج شبيه بحيل الفقهاء أتاح له إثبات انفصال الله عن العالم من جهة، واتّصاله به من جهة ثانية؛ لقد أنشأ ابن عربي عالماً وسيطاً أو برزخاً[2] ما بين الذّات الإلهية وعالم الكون. هذا البرزخ هو الألوهة بما هي فاصل بين الذّات والخلق؛ إنّها الأسماء الحسنى السّارية في الخلق جميعاً: «فالألوهة في الجبروت[3] البرزخي... لها إلى الخلق وجه، به تتجلّى في صور الخلق، ولها إلى الذّات وجه به تظهر للذّات، فلا يعلم

(1) المصدر نفسه، ص93.
(2) البرزخ: «هو العالم المشهور بين عالم المعاني المجردة والأجسام الماديّة». التعريفات، ص59.
وقد استعمل ابن عربي البرزخ بمعناه الديني، الذي يشير إلى المكان في الآية ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [الرَّحمٰن: 19-20]. والبرزخ عالم نفارق إليه بالأجساد في حال الموت، ونفارق إليه بالأرواح أو الأنفس في حال النوم.
يُراجع في مفهوم البرزخ لدى ابن عربي: الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، ص191-196.
(3) الجبروت: «عند أبي طالب المكّي عالم العظمة يريد به عالم الأسماء والصفات الإلهية، وعند الكثيرين عالم الأوسط، وهو البرزخ المحيط بالأمريات الجمّة». التعريفات، ص87-88.

المخلوق الذّات إلا من وراء البرزخ وهو الألوهة، ولا تحكم الذّات في المخلوق بالخلق إلا لهذا البرزخ وهو الألوهة»[1].

إنّ مراتب الوجود، إذاً، ثلاث؛ أسماها الذّات الإلهية وأدناها مرتبة العالم الحسّي، وتتوسّطهما مرتبة الألوهة ولها وجهان: وجه باطن متّصل بالحقّ، ووجه ظاهر متّصل بالخلق، ويكمن دور هذا العالم الوسيط في تقريب الشقّة بين العالمين، ومن ثمّ تجاوز الثنائية الحادّة بينهما؛ إنّه وسيط واصل بما أنّه متّصل بالذّات من وجه، ومتجلٍّ في صور الخلق من الوجه الآخر. وهو، في الوقت ذاته، جدار فاصل بين العالمين؛ لأنّه بمثابة الحاجز أو الحجاب الحائل دون التقاء الخلق بالذّات.

وهكذا «تنشأ بين الحقّ والخلق في وحدة ابن عربي علاقة تعجز عن الوصول إلى فصل مطلق أو إلى وحدة متجانسة، ولكنّها تجمعها في تركيب (synthèse) حيّ، وتسعى إلى أن تُفسّر كيف أن الخلق قد استطاع أن يتداخل مع الحقّ ويكوّن لحظة من هذا الحقّ المطلق، من حيث إنّه مجلّى دون أن ينتفي عنه اسم الخلق»[2].

ينبغي أن نطرح في هذا السّياق السؤال الآتي: أبهذا التّقسيم الثّلاثي لمراتب الوجود تمكّن الحاتمي من حلّ قضية العلاقة بين الله والعالم، ومن ثمّ، فسّر جمع الله بين صفتي التّقييد والإطلاق، أم أنّه، على النّقيض من ذلك، قد وقع في إشكال جديد، وهو مدى قبول الحقّ التعرّي من أسمائه وصفاته. فهل الذّات غير الأسماء والصّفات؟ ثمّ ألا يُعدّ تشارك الحقّ والخلق في الصّفات ذاتها ضرباً من ضروب المشابهة، التي يرفضها ابن عربي نفسه؟

ولئن أعلن ابن عربي أنّ الله يتجلّى في كلّ الموجودات من أدناها إلى أرقاها، فإنّه قد عدّ الإنسان أسمى المجالي الإلهية؛ لأنّه «للحقّ بمنزلة إنسان

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، 4/ 208-209.

(2) الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، ص21.

العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبّر عنه بالصّبر، فلهذا سُمّي إنساناً، فإنّه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدّائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة»[1].

إن أكمل ضروب «الوحدة»، إذاً، ما يكون بين الله والإنسان، ولكن هل الإنسان مدرك لهذه الوحدة الوجودية التي تصله بالله أم هل هو في غفلةٍ عنها؟

إن الإجابة عن هذا التّساؤل تشكّل مدخلاً لتبيّن وشائج القربى بين وحدة الوجود ونظرية الولاية في تفكير ابن عربي.

يربط الشيخ الأكبر، جدلياً، بين وضع العبد المعرفي وتصوّره للذّات الإلهية؛ فهو إذا كان جاهلاً (= لم يتبع سبيل المجاهدة الصّوفيّة) شبّه الله أو نزّهه، ولكن إذا ما خاض تجربة عرفانية، فصفت نفسه وارتقت في سلم الأرواح، تجاوز التناقض الحاصل بين الأضداد، وأدرك معنى التجلّي الإلهي في الكون، «وإذا أعطاه الله المعرفة بالتّجلّي كملت معرفته بالله، فنزّه في موضع، وشبّه في موضع، ورأى سريان الحق في الصور الطبيعيّة والعنصرية، وما بقيت له صورة إلّا ويرى عين الحقّ عينها، وهذه هي المعرفة التامّة التي جاءت بها الشّرائع من عند الله»[2].

إنّ العبد إذا كان جاهلاً نزّه الحقّ أو شبهه، وسواء نزّه أم شبه فهو في كلتا الحالتين مخطئ. أمّا إذا كان عارفاً معرفةً ذوقيةً فيضيّةً، كان منزّهاً في موضع، مشبّهاً في موضع.

إن حقيقة التنزيه والتّشبيه لا تدرك عن طريق التعلم والتلقين؛ بل ذوقاً وكشفاً، ومن ثمّ لا يعرفها إلا من فني في الله وتحقّق بالوحدة الذاتية معه، هو الغاية التي يرمي إلى بلوغها السالكون، فمتى تحققوا بها تحققوا بمنزلة الولاية. إن الولي، في ما يقرّر ابن عربي، «يطلق على العبد إذا اكتملت فيه

---

(1) فصوص الحكم، ص50.

(2) المصدر نفسه، ص181.

حقّاً صفات الولاية، وأخصُّ صفات الولاية الإسلامية هو الفناء في الله والتّحقّق بالوحدة الذّاتيّة بين الحق والخلق، فإذا وصل العبد إلى هذا المقام فقد وصل إلى غاية الطريق الصّوفي، وحقّ له أن يسمّي نفسه، لا باسم الولي وحده؛ بل بأيّ اسم من الأسماء الإلهية»[1].

إنّ نهاية الطريق الصّوفي، لدى ابن عربي، هي تحقيق الوحدة بين العارف وربّه، وهي أرقى مراتب التّوحيد في نظره، وحينئذٍ فحسب يحقُّ للعبد أن يتسمّى لا باسم الولي، فحسب؛ بل بسائر الأسماء الإلهيّة أيضاً، دون أن يفضي ذلك إلى أيّ ضرب من ضروب التقاطع أو التماثل بين العبد والربّ.

لا مناصَ من الإشارة، مجدّداً، إلى أن الوحدة الوجودية لا يدركها سوى العارجين في خاتمة ترقيهم الروحي وفنائهم في الله. فهي، إذاً، معرفة خاصة بالأولياء تدرك ذوقاً ومعايشةً، ما يفيد أنها لا تختلف في جوهرها عن وحدة الشّهود التي قال بها الصوفية الروّاد. إنّ القول: إنّ وحدة الوجود لدى ابن عربي تختلف عن وحدة الشهود، التي تبنّاها كلٌّ من الجنيد والحلّاج والبسطامي، قولٌ لا يستند إلى دليل؛ ذلك أن الفرق بينه وبينهم هو الفرق الذي أبانه هو بنفسه: الجنيد والحلّاج يتحدّثان عن الوحدة كصاحبي أحوال. أمّا هو، فيتحدّث عنها كصاحب أسرار؛ هما يلمحان وهو يصرّح.

لقد تلقى المتكلمون والفقهاء وعلماء أهل السنة فكرة وحدة الوجود بإنكار شديد بلغ حدّ تكفير صاحبها، على الرغم من محاولته تغليف نظريّته بغلاف إسلامي، من خلال استدعائه الدليل النصي. وذهب بعضهم إلى أنّ «منطق نظرية وحدة الوجود واضح في قضائه القضاء الكامل على أي دين

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 117.

وقد ردّ سميح عاطف الزين على ابن عربي قائلاً: «... فالعفو والمغفرة نطلب منك يا ربّ لهذا الكفر باسم الإسلام وباسم "الولاية الإسلامية" من رجل مثل ابن عربي ادّعى بأنّه من المسلمين». ابن عربي: دراسة وتحليل، الشّركة العالمية للكتاب، بيروت، 1988م، ص49.

منزّل فضلاً عن دين الكمال والتّمام الإسلام، وقضائه على معنى الألوهيّة بمعناها الدّقيق»[1].

بطبيعة الحال، هذه الأحكام، في معظمها، لم تتفهّم جيداً مقصود ابن عربي من وراء مذهبه، والعديد منها أدان أفكاره دون أن يطّلع على فحواها اطلاعاً كافياً.

إنّ ابن عربي، شأنه شأن السّهروردي، بقدر ما كان يعوّل على المصادر الإسلاميّة كان واقعاً تحت ضغط المؤثّرات الأجنبية كنظريّة الفيض الأفلاطونية، والفلسفة الهندية[2] القائلة: إنّ العالم «مشتقٌّ من شيء واحد أبدي أزلي لا يقبل التّغيّر»[3]. ولكنه لم يكن مجرد ناقل، فقد «صهر ذلك كلّه في تركيب متآلف متناغم يعضد منزعه التّوفيقي وسعيه إلى أن تتعايش مختلف الأفكار بصفتها تجليات مختلفة لحقيقة واحدة»[4].

2-2- مفهوم الولاية:

لقد بلغت الولاية الصوفيّة مع ابن عربي أسمى درجات الوضوح والاكتمال، ولا سيّما أن الشّيخ الأكبر قد استفاد من الأطروحات السنيّة والشّيعيّة التي سبقته، فقبل بعض العناصر وردّ بعضها الآخر، ولكنّه لم يكتفِ بمجرّد تبنّي ما هو قائم؛ بل إنّ إضافاته في هذا المجال بيّنة جليّة.

تصدّى ابن عربي إلى توضيح المقصود من مادة (و.ل.ي)، فأشار إلى أنّها تدور حول معنى القرب والنّصرة؛ فالولي لديه هو القريب من الله، والولاية

---

(1) محمود، عبد القادر، الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام، دار الفكر، (د.ت)، ص515.

(2) للاطلاع على مضامين الفلسفة الهندية، يُراجع: البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1983م.

(3) محمود، عبد القادر، الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام، ص10-18.

(4) Abou Ela Afifi, The mystical phylosophie of Muhyiddin Arabi, edition Cambridge, 1938, p. 18.

هي مقام القربة، وهو قرب صلة بين العبد وربّه، أو هي نسبة خاصة جدّاً بين الحقّ والعبد، تتجلّى بالخصوص في اعتراف الله بنسبة العبد إليه. وهذا الانتساب ثابت من خلال حديث نبوي يعول عليه معظم الصوفية حين الخوض في مسألة الولاية؛ متن هذا الحديث: «**إنّ الله قال: من عادى لي وليّاً فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. وإن سألني لأعطينّه وإن استعاذ بي لأعيذنّه. وما تردّدت في شيء أنا فاعله تردّدي في نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته**».

في تأويله هذا الحديث يذهب ابن عربي إلى أن بين الله والولي نسبة خاصة جداً تنمُّ عن متانة الصلة بين الطرفين؛ «فالله لم يقل: من عادى وليّاً، بل قال: من عادى لي وليّاً... وهذا يعني أنّ الولي هو المنتسب إلى الربّ، ومن كان له فقد بلغ أمله، فما حكم به الولي في الخلق أمضاه الحق»[1].

وهو يرى أنّ «القرب» واحد من أهم مفاهيم الولاية، وأنه أمر مشترك بين الحق والخلق؛ فكما يكون الله من المؤمن قريباً يكون المؤمن من الله قريباً أيضاً. المُلاحظ أن ابن عربي قد احتفظ ببعض مضامين الولاية كما جاءت في القرآن، بما هي قرب مشترك وتسمية جامعة بين الله وعباده؛ «فالولاية مشتركة بين الله وبين المؤمنين»[2]. ومن تجليات هذا القرب المتبادل بين الحق والخلق النصرة؛ فـ«الولاية نصر الله»[3]، و«الولاية هي النّصرة»[4] المتبادلة بين العبد وربّه.

ويتجلّى مفهوم القرب أو الانتساب في حديثه عن درجات القرب من الله

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، 4/ 376.
(2) المصدر نفسه، 4/ 174.
(3) المصدر نفسه، 2/ 246.
(4) المصدر نفسه، 2/ 249.

انطلاقاً من حديث النّوافل، فيُشير إلى أنّ القرب من الله صنفان؛ قرب اضطرار، وهو ما يكون فيه العبد مضطراً؛ بمعنى مستجيباً لأوامر الله ونواهيه، وهو القرب الشرعي العام. ويوجد لون خاص وهو قرب اختيار، يصدر عن إرادة العبد واختياره؛ يقول: «اعلم أنّك إذا ثابرت على أداء الفرائض، فإنّك تقرّبت إلى الله بأحبّ الأمور المقرّبة إليه، وإذا كنت هذه الصفة، كنت سمع الحقِّ وبصره، فلا يسمع إلّا بك، ولا يبصر إلّا بك، فيد الحقِّ يدك ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10]... فبأيديهم بايع، تعالى، وهم المبايعون... وهذه هي المحبّة العظمى التي ورد فيها نصٌّ جليّ، كما ورد في النّوافل (=يقصد حديث النّوافل)؛ فإن للمثابرة على النّوافل حبّاً إلهيّاً منصوصاً عليه، يكون الحق سمع العبد وبصره، كما كان الأمر بالعكس في حبّ أداء الفرائض؛ ففي الفرض عبودية الاضطرار، وهي الأصلية، وفي الفرع وهو النفل عبودية الاختيار، فالحق فيها سمعك وبصرك... ففي أداء الفرض أنت له، وفي النفل أنت لك»[1].

إنّ مضمون قرب الفرائض مختلف عن مضمون قرب النّوافل؛ إذ الأوّل ثمرة تقرّب اضطراري مفروض، في حين أن النوافل سلّم تقرب اختياري حرّ، وهو الأرقى. ويصير الولي، بمقضى أداء النوافل، حبيب الله، وصفته التحلّي ببعض الأسماء الإلهية دون تجاوزٍ لمقام العبودية.

إن الولاية بهذا المعنى قربٌ من الله بفضل سعي العبد وتفانيه في أداء الفرائض والنوافل، ولكنها لن تكتمل بالجهد البشري وحده؛ إذ لا مناص من توافر الوهب الإلهي، وهو حفظ الولي ونصرته. من هنا نتبين أن للولاية بُعدين؛ إلهي وبشري.

تتجلى الولاية الإلهية في حفظ العباد ونصرتهم، وهذا الوهب الإلهي، في نظر ابن عربي، ليس وقفاً على المسلمين ولا على الموحدين؛ بل إنّه

(1) الفتوحات، 4/ 449.

يشمل المؤمنين جميعاً، بقطع النّظر عن طبيعة الإله المعبود، ومن ثمّ إن للمشركين حظّاً ونصيباً في ولاية الله ونصرته، حتى ولو كانوا عبدة أوثان؛ لأنّ رحمة الله واسعة ونصرته شاملة عامة في مخلوقاته؛ فالنصر الإلهي المعبّر عنه بالولاية: «لمّا كان نعتاً إلهياً... وتسمّى -سبحانه- به، وهو اسمه الولي... سرى في كلّ ما ينسب إليه إلهيّة ممّا ليس بإله، ولكن لما تقرّر في نفس المشرك أن هذا الحجر أو هذا الكوكب، أو ما كان من المخلوقات، أنّه إله، وهو مقام محترم لذاته، تعيّن على المشرك احترام ذلك المنسوب إليه؛ لكون المشرك يعتقد أنّ تلك النّسبة إليه صحيحة ولها وجه.

ولمّا علم -سبحانه- أنّ المشرك ما احترم ذلك المخلوق إلّا لكونه إلهاً في زعمه، نظر الحق إليه لأنّه مطلوبه، فإذا وفّى بما يجب لتلك النّسبة من الحقّ والحرمة، وكان أشدَّ احتراماً لها من الموحّد، وتراءى الجمعان، كانت الغلبة للمشرك على الموحّد؛ إذ كان معه النّصر الإلهي لقيامه بما يجب عليه من الاحترام لله، وإن أخطأ في النّسبة، وقامت الغفلة والتّفريط في حقّ الموحّد فخذل ولم تتعلّق به الولاية؛ لأنّه غير مشاهد لإيمانه... فأيّ شخص صدق في احترام الألوهيّة واستحضرها، وإن أخطأ في نسبتها، ولكن هي مشهوده، كان النّصر الإلهي معه، غيرة إلهية على المقام الإلهي فإنّه العزيز الذي لا يغلب، فما جعل نصره واجباً عليه للموحّد وإنّما جعله للمؤمن بما ينبغي للألوهية من الحرمة، ووفى بها من وفى... فالولاية من الله عامة في مخلوقاته، من حيث ما هم عبيده تولاهم في الإيجاد...»[1].

إنّ المؤمن، حتّى وإن كان مشركاً، يتولّاه الله وينصره؛ لأنّه يُعظّم إلهاً. ولكن بما أنّه يقول بالتجلّي الإلهي في كلّ الموجودات، فإنّ الإيمان بأيّ مخلوق من مخلوقاته يُعدُّ إيماناً بالله الواحد[2]. هكذا يتّفق مفهوم الولاية مع

---

(1) الفتوحات، 3/ 446.

(2) يستمدّ ابن عربي هذه الفكرة من الآية: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23].

وحدة الوجود، فما دام لا موجود إلّا الله فإنّه لا معبود، على وجه الحقيقة، إلّا الله أيضاً.

ومن مظاهر التجديد والطرافة، في أطروحة ابن عربي، الإقرار بالنّصر الإلهي المطلق؛ إذ جعله سارياً لا في المؤمنين وحدهم؛ بل في الكافرين أيضاً، على اعتبار أنّ الإيمان لديه حالة قارّة بخلاف الكفر الذي يعدّه ظاهرة طارئة عابرة: «فإن كلّ جزء من العالم مسبّح لله تعالى من كافر وغير كافر، فإن أعضاء الكافر كلّها مسبحة لله، ولهذا يشهد عليه يوم القيامة جلده وسمعه وبصره ويده ورجله... فلهذا قلنا: إنّ ولاية الله عامة التّعلّق لا تختصّ بأمر دون أمر، ولهذا جعل الوجود كلّه ناطقاً بتسبيحه، عالماً بصلاته، فلم يتولّ الله المؤمنين، وما ثم إلّا مؤمن، والكفر عرض، عرض للإنسان بمجيء الشّرائع المنزّلة، ولولا وجود الشّرائع ما كان ثم كفر بالله يعطي الشّقاء»[1].

هكذا ينتهي ابن عربي إلى أنّ ولاية الله عامّة التعلّق بالإنسانية قاطبةً، لا تختصُّ بدين دون آخر، ولا بمؤمن دون كافر.

لا شكّ في أنّ الإقرار بعمومية الولاية الإلهية موقف على غاية من المرونة والتسامح الديني والنزوع الإنساني؛ فهو لا يُقصي أحداً من الرّحمة الإلهية والنّصرة الرّبانية الشّاملة. ويتعارض هذا التصوّر مع تصوّرات أخرى لا تعترف بغير ولاية المسلمين، على اعتبار من عداهم مشركين وكفّاراً لن تشملهم النّصرة الإلهية، على حدّ زعمها.

إن هذا التسامح الديني، الذي أبداه ابن عربي تجاه الآخر، أملته، على الأرجح، الظّروف الموضوعية التي كان يمرّ بها العالم وقتئذٍ، ولا سيّما أن حمّى الحروب الدينية والنّزاعات المذهبية كانت تهزّ العالم هزّاً. أمّا في الدّاخل فقد كان الوسط الإسلامي مائجاً بالخلافات والصّراعات الكلامية والفقهية بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وكان كل طرف يدّعي أنه الأحقُّ بمقام الولاية، ومن ثم الأولى بقيادة المسلمين روحياً وزمنياً.

(1) المصدر نفسه، 3/ 447-48.

أما الولاية البشرية[1]، فصنفان؛ عامّة تخصُّ الناس جميعاً، وخاصّة يتحقق بها الصوفية دون غيرهم.

إنّ الولاية البشرية بين عامة الناس هي «تولّيهم بعضهم بعضاً، بما في قوّتهم من إعطاء المصالح المعلومة في الكون، فهم مسخّرون بعضهم لبعض، الأعلى للأدنى والأدنى للأعلى، وهذا لا ينكره عاقلٌ، فإنّه الواقع... فالملك مسخّر في مصالح الرّعايا والسّوقة، والرّعايا والسّوقة مسخّرون للملك، فتسخير الملك ليس عن أمر الرّعايا، ولكن لما تقتضيه المصلحة لنفسه، وتنتفع الرّعايا بحكم التّبع»[2].

إنّ مضمون الولاية العامّة هو التناصر وتبادل المنافع بين أفراد المجتمع كلّهم. فهي، بهذا المعنى، ذات بعد اجتماعي ضروري يلبي حاجيات الجماعة وانتظاراتها، ويحافظ على كيانها ويضمن بقاءها.

أما الوجه الخاص للولاية البشرية، فمنزلة يتحقّق بها السالكون من أهل الطريق الصوفي؛ فهي بهذا المعنى ولاية نخبوية ليست في متناول من هبّ ودبّ.

يطلق ابن عربي على مقام الولاية مصطلح «القربة»[3]، في إشارة واضحة إلى أن الوليّ هو القريب من الله، علماً بأن معنى القرب، مثلما بيّنا، مستخلصٌ من الدلالة المعجمية للجذر (و.ل.ي) ومن النصوص الدينية

---

(1) يستند ابن عربي، أيضاً، إلى القرآن لإثبات وجود ولاية بشرية تجاه الله قائمة على النّصرة؛ إذ توسّل بالآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ﴾ [محمّد: 7]. والآية﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُوٓاْ أَنصَارَ ٱللَّهِ...﴾ [الصّف: 14]. وقد أثبتنا، في معرض حديثنا عن الولاية في القرآن، ارتباطها الوثيق بالنّصرة ببعديها الدّيني والاجتماعي.

(2) الفتوحات، 3/ 450.

(3) انظر: الفتوحات: 3/ الباب الحادي والسّتون ومئة: في المقام الذي بين الصدّيقيّة والنّبوّة وهو مقام القربة، ص370-374.

وانظر، أيضاً، حول مضمون القرب: الفتوحات، 7/ 391-394.

الإسلامية. ويقرّر أنّ هذا المقام وسط بين الصدّيقيّة[1] والنبوّة؛ بمعنى أنّه فوق الصدّيقيّة ودون النّبوّة. وهي أسمى مراتب الولاية، وقد بلغها «الخضر»، الذي يُعدُّ شخصية مرجعية لدى أعلام التصوّف.

وقد أطلق العنان لخياله الخلّاق لرسم صورة كاريزماتية لصاحب هذا المقام، فشكله مثلاً أعلى في الكمال المعرفي والروحي والخلقي، وهو ما يُفسّر إلحاقه الولي بمنزلة بعض الأنبياء، وهذا بادٍ من خلال ما خلع عليه من مناقب روحية وخلقية ومعرفية باهرة، منها «حال الأمانة، وحال الدّنوّ، وحال القرب، وحال الكشف، وحال الجمع، وحال اللّطف، وحال القوّة، وحال الحماسة، وحال اللين، وحال الطيب، وحال النّظافة، وحال الأدب، وفي تجلي الجمال نظيف، وفي تجلّي العظمة طاهر زكي قدوس».

ولإيهام المتلقّي بواقعية شخصيته المتألقة، أخبرنا أنّه قد تحقّق، فعلاً، بهذا المقام الرّفيع، وحدد زمان ومكان وقوع ذلك، وصوّر المشاعر والأحاسيس التي تملكته: «هذا المقام دخلته في شهر محرّم سنة سبع وتسعين وخمسمئة وأنا مسافر ببلاد المغرب، فهمت به فرحاً ولم أجد فيه أحداً...»[2]. وقد ذكر أنه ليس أول من نال شرف الالتحاق بهذا المقام، فقد سبقه في ذلك أبو يزيد البسطامي، وأبو عبد الرحمن السلمي. وعلى الرغم من بعد المسافة الزمنيّة بين السلمي وابن عربي، فقد أخبرنا أنهما التقيا في هذا المقام، وطمأن السلمي صاحبه بأنّه منّةٌ إلهية يغبط عليه الأنبياء الأولياء، مثلما حصل للخضر مع النّبيّ موسى؛ إذ بدا الأول، وهو ولي، أعلم من الثاني، وهو نبي.

---

(1) الصّديقيّة: هو مقام الصّديق: وهو الّذي لم يدع شيئاً ممّا أظهره باللّسان إلا حقيقة بقلبه وعمله. التعريفات، ص144.
والصدّيقيّة، لدى ابن عربي: «نور أخضر بين نورين يحصل بذلك النّور شهود عين ما جاء به المخبر من خلف حجاب الغيب... والواقف فيها يسمّى صدّيقاً... وتسمّى هذه الحالة صدّيقيّة وللملأ الأعلى فيها شرب وللرسل فيها شرب، وللأنبياء فيها شرب وللأولياء فيها شرب...». الفتوحات، 3/ 162-163.

(2) الفتوحات، 3/ 371.

واستغلّ ابن عربي المناسبة للردّ على أبي حامد الغزالي الذي أنكر هذا المقام، وقال: «ليس بين الصدّيقيّة والنّبوّة مقام، ومن تخطّى رقاب الصدّيقيّة وقع في النّبوّة وهو باب مغلق»[1].

من الطبيعي أن ينكر أبو حامد هذا المقام؛ لأنّ الإقرار به إقرار بنبوّة أصحابه من جهة، وبأفضلية الأولياء المقرّبين على أبي بكر الصّديق[2] من جهة ثانية. وقد انتهى الحكيم التّرمذي، مثلاً، إلى هذه النّتيجة. وذهب ابن عربي أبعد من ذلك؛ إذ عدّ أصحاب هذا المقام أفضل من أنبياء التّشريع في بعض النّواحي؛ فالخضر، في نظر ابن عربي، تحقّق بمقام القربة، وقد فاق علمه علم موسى، على الرغم من أنّ موسى كان نبيّاً. ولكن هذه الأفضلية ليست مطلقة؛ بل جزئية، فهو لا يشكّ في أنّ الأنبياء أصحاب الشّرائع أرفع مقاماً من الأولياء، ولكنه مع ذلك لا يرى مانعاً من أن يخصّ الله المفضول بعلم ليس عند الفاضل، ولا يدلّ تميّزه عنه أنّه بذلك أفضل منه.

إنّ أهمّ نتيجة يمكن استخلاصها عن مفهوم الولاية هي أنّها مرتبة روحية وعرفانية رفيعة، وأنها تقترب من النبوّة إلى درجة التماهي. وبهذا الحدّ يلتقي ابن عربي مع سلفه التّرمذي في وصل الولاية بالنّبوّة، مع مراعاة الفارق بينهما في الآلية المعتمدة لإثبات هذا الوصل وتأكيده. فالحكيم التّرمذي توخّى، مثلما رأينا، آلية المماثلة في حين عوّل ابن عربي على فكرة «الوراثة»، فاستدعى النص التأسيسي[3] لإقناع المتلقّي المسلم بأنّ الولاية ظلُّ النّبوّة، وأنّ الأولياء ورثةُ الأنبياء.

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 473.

(2) إنّ السّبب في نعت الرّسول أبا بكر بـ «الصّديق» أنّ أبا بكر كان كلّما روى الرّسول خبراً، أو أيّ شيء، يقول: «صدقت يا رسول الله»، ولصدقه في تصديقه شهد عين ما جاء به المخبر فكان «الصّديق».

- يراجع: المعجم الصّوفي، مادة (الصّديق)، ص684-688.

(3) عوّل ابن عربي على الآية: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [الأنبياء: 89]. وعلى بعض الأحاديث النّبويّة أهمّها: =

2-3- الأولياء ورثة الأنبياء:

تحتلّ فكرة الوراثة[1] منزلةً متميّزةً في نظريّة الولاية لدى ابن عربي؛ **فهي** الإطار المرجعي الذي على أساسه قامت نظرية الولاية، بصفتها مقاماً مجاوراً للنبوّة حيناً، ومتقاطعاً معها حيناً آخر.

ينطلق الشّيخ الأكبر من فكرة مركزيّة في منظومته الصّوفيّة مستفادة من الحديث النّبوي «**العلماء ورثة الأنبياء**»[2]، فيصرف معنى عبارة «العلماء» إلى «الأولياء» في إشارة واضحة إلى أنّ الإرث النّبوي لا يستحقّه غير العارفين من المتصوّفة. ومن الثّابت أنّ الشّيخ الأكبر قد اعتنق فكرة الوراثة هذه منذ فترة مبكّرة من حياته؛ إذ جاءت أولى آثاره راشحة بهذه المقالة[3].

= - «العلماء ورثة الأنبياء».

- «علماء هذه الأمّة أنبياء سائر الأمم».

(1) جاء في لسان العرب: «ورث: الوارث: صفة من صفات الله عزّ وجلّ، وهو الباقي الدّائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، والله -عزّ وجلّ- يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين؛ أي يبقى بعد فناء الكلّ ويفني من سواه، فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له، وقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ ۝١٠ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ﴾ [المؤمنون: 10-11]... وقال الله تعالى إخباراً عن زكرياء ودعائه إيّـاه: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِي وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝٥ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مَريَم: 5-6]؛ أي يبقى بعدي فيصير له ميراثي. قال ابن سيّده: إنّما أراد يرثني ويرث من آل يعقوب النّبوّة، ولا يجوز أن يكون خاف أن يرثه أقرباؤه المال لقول النّبيّ ﷺ: «إنّا -معشر الأنبياء- لا نورث ما تركناه فهو صدقة»، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النّمل: 16]. قال الزّجّاج: جاء في التّفسير أنّه ورّثه نبوّته وملكه. ورُوِيَ أنّه كان لداود -عليه السّلام- تسعة عشر ولداً فورثه سليمان عليه السّلام، من بينهم، النبوّة والملك... وأورث الشّيء إيّاه». ابن منظور، لسان العرب، مادة (ورث)، 15/ 266- 267.

(2) الحديث رواه البخاري في الصحيح، الكتاب الثالث، الباب العاشر.

(3) من أهمّ الآثار، التي عبّرت عن فكرة «الوراثة»، رسالة (الولاية والنّبوّة)، تحقيق ودراسة حامد طاهر، مجلّة عيون المقالات، العـدد3، سنة 1986م. وقد كتب ابن عربي هذه الرّسالة سنة (590هـ) حين كان عمره ثلاثين سنة، ثمّ كان كتابه (فصوص =

نشير، بدايةً، إلى أنّ الإرث المعني ليس الإرث المادّي؛ لأنّ ما يتركه الأنبياء لا يورّث؛ بل يذهب صدقةً، استناداً إلى بعض الأحاديث النبوية[1]. كما أن الوراثة ليست التبعيّة؛ لأنّها أشمل من أن تكون خاصة للأولياء؛ فكلّ مسلم تابع بالضرورة إلى النّبوة المحمدية.

إن ما يرثه الأولياء من الأنبياء هو العلم الإلهي، ويشكّل هذا الإرث، في نظر ابن عربي، أسمى ضروب التقاطع والتجاور بين الولاية والنبوّة.

ويوضح، في أسلوب تمجيدي، دلالة الإرث ودوره في إلحاق الولاية بالنبوة: «انظر... مرتبة أهل الكشف ما أعظمها، حيث ألحقت أصحابها بالرسل والأنبياء، عليهم السّلام، في ما خُصّوا به من العلم الإلهي؛ لأنّ "العلماء ورثة الأنبياء"، وما ورّثوا ديناراً ولا درهماً؛ بل ورثوا العلم. يقول ﷺ: "إنّا -معشر الأنبياء- لا نورّث، ما تركناه صدقة"»[2].

إنّ موروث الأولياء من الأنبياء ليس موروثاً ماديّاً؛ بل هو إرث معنوي، إنّه العلم الإلهي الذي ينتقل إليهم بوساطة النبوّة؛ ولهذا كان ابن عربي يستشهد، مراراً، بالحديث النبوي: **«علماء هذه الأمّة أنبياء سائر الأمم»**، مشيراً إلى أنّ علم الأولياء لا يتضمّن تشريعاً جديداً؛ بل هو «العلم لهداية الخلق والإرشاد للصّراط المستقيم، وإمساك العلم على الجمهور، حذراً من الضلال باستيلاء الجهل عليهم. ولو ترك العلم بعد موت النّبيّ ﷺ ضلّ الناس، ولم يبقَ من يحرز ما أوجب الله عليهم من وظائف التّكليف من تحليل وتحريم ومباح ومكروه ووجوب وندب»[3].

= الحكم) تطبيقاً شاملاً لهذه الفكرة؛ إذ تعدّد الأولياء الوارثون بتعدّد الأنبياء المورّثين.

(1) جاء في الحديث: «إنّا -معشر الأنبياء- لا نورث، ما تركناه فهو صدقة». رواه البخاري في كتاب الاعتصام، الباب الخامس. ورواه مسلم في كتاب الجهاد، الأحاديث رقم 51-52-54-56.

(2) ابن عربي، الفتوحات، الباب الخامس والثّلاثون، السفر الثالث، ص339.

(3) ابن عربي، الولاية والنّبوّة، ص25.

لماذا يرث الأولياء علم الأنبياء بعد وفاتهم؟

إن الهدف من وراء ذلك هو مواصلة رسالة الأنبياء في التعريف بالتعاليم الدينية؛ العقدية منها والفقهية، ودعوة الناس إلى الإيمان بها والعمل بمقتضاها، حتى لا يضلّوا أو يرتدّوا بعد موت النبي.

ولمزيد الوصل بين الولاية والنبوّة، يقرّر أن الأولياء تابعون للأنبياء، وأن هذه التبعية تخوّلهم النهل من العين نفسها التي أخذ منها الأنبياء والرسل، دون أن يكونوا مشرّعين؛ بل هم مجرّد معرّفين بمضمون الرسالة: «... ومن هذه الحضرة بعثت الرّسل -سلام الله عليهم أجمعين- مشرّعين، ووجّه (الله) معهم هؤلاء (الأولياء) تابعين لهم قائمين بأمرهم، من عين واحدة أخذ عنها الأنبياء والرّسل ما شرّعوا. وأخذ عنها الأولياء ما اتّبعوهم فيه فهم التّابعون "على بصيرة"، العالمون بمن اتّبعوه وفي ما اتّبعوه، وهم العارفون بمنازل الرّسل ومناهج السّبل من الله، ومقاديرهم عند الله تعالى»[1].

إنّ الولي لا يرث النبوة معرفةً فحسب؛ بل يرثها كذلك، معجزةً، ومن ثَمَّ يكون بمقدور كلّ ولي تابع أن يحاكي النبي المتبوع في معجزاته، فيكون التّابع موسوياً أو عيسوياً أو محمدياً، بحسب نسبته إلى النّبيّ الذي يندرج في دورته، وكلّ ولي تابع بمقدوره محاكاة النبي المتبوع في كراماته؛ فالموسوي، مثلاً، يرث موسى دون غيره من الأنبياء؛ «وليس للعيسوي من هذه الأمّة من الكرامات المشي في الهواء، ولكن لهم المشي على الماء، والمحمّدي يمشي في الهواء بحكم التبعيّة: فإنّ النبيّ، ﷺ، ليلة أُسرِي به، وكان محمولاً، قال في عيسى عليه السّلام: «لو ازداد يقيناً لمشى في الهواء». ولا نشكُّ في أن عيسى -عليه السلام- أقوى في اليقين منّا بما لا يتقارب، فإنّه من أولي العزم من الرّسل. ونحن نمشي في الهواء بلا شكّ. وقد رأينا خلقاً كثيراً ممّن يمشي في الهواء... فعلمنا، قطعاً، أن مشينا في الهواء إنّما

(1) الفتوحات، الباب الثالث والعشرون، 1/ 442.

هو بحكم صدق التبعيّة، لا بزيادة اليقين على يقين عيسى عليه السّلام... كما أنّ أمّة عيسى يمشون على الماء بحكم التبعيّة... فنحن مع الرّسل في خرق العوائد الّذين اختصّوا من الله، وظهر أمثالها علينا بحكم التبعيّة»[1].

يبدو أنّ الوراثة هي جسر السالكين إلى الولاية، وهي تنمّ عن العروة الوثقى بين الوارث (= الولي) والمورِّث (= النّبيّ)؛ لأنّ البعيد لا يورِّث «وإنّما يرث الرّجل أقرب النّاس إليه رحماً ونسباً، فلمّا كان العلماء أقرب نسباً إلى الأنبياء عليهم السّلام، ورثوهم حالاً وفعلاً وقولاً وعلماً، ظاهراً وباطناً، وكفى بورثة النبيّين شرفاً ورفعة في الدّرجات العلى والطريقة المثلى... ومن أحوالهم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فَاطِر: 28]»[2].

إنّ فكرة وراثة الأولياء الأنبياء تترجم عن وشائج القربى بين الولي والنبيّ، كما تدلُّ على ما يحظى به الأنبياء من رفيع المراتب، ولا سيّما النبيّ الرّسول محمّد، ناهيك أنّ ابن عربي قد جعل النّبوّة المحمّدية الحقيقة الجامعة لكلّ النبوّات من آدم إلى خاتم الأنبياء. فما من نبيّ إلا ينهل من مشكاة أنواره[3]. وكلّ وليّ تابع إلى نبيّ آخر غير محمّد، هو تابع، بالأصالة، إلى النبوّة المحمّدية.

نستخلص من هذا المبحث نتيجة أولى هي أنّ فكرة الوراثة، لدى ابن عربي، تعكس رغبته في اللحم بين الولاية والنّبوّة، ومن ثمّ السماح للولي بامتصاص بعض خصائص النبي، ولا سيّما العلم والمعجزة.

والنتيجة الثّانية هي أنّ فكرة الوراثة تقتضي غياب المورّث حتى تنتقل تركته إلى خلفه؛ ولهذا لم تُطرح فكرة الوراثة إلا حينما تنامى إحساس المسلمين بالفراغ الديني والدنيوي الناجم عن وفاة الرّسول وانقطاع رسالته؛

---

(1) المصدر نفسه، الباب السّابع والثّلاثون، 1/ 525-6.

(2) ابن عربي، الولاية والنّبوّة، ص24-25. (الآية: 35/ 27).

(3) الفتوحات، 1/ 520.

فكان تفكير بعض المسلمين متّجهاً نحو تصوّر البديل القادر على الاضطلاع ببعض المهام التي كانت موكولة إلى النبي في حياته، مع مراعاة الفارق بين المتبوع والتابع، بين الأصل والفرع، بين النبي والولي.

وقد كانت نظرية الوراثة الجسر الذي شيّد عليه ابن عربي فكرة استمرار نبوّة التعريف دون التشريع؛ لأنّ نبوّة الأولياء لا تتضمّن شريعة جديدة؛ بل تعرّف بشريعة قائمة، هي الشريعة المحمدية.

لقد كان ابن عربي يتوقّع ردود فعل مناهضة لفكرة الوراثة، نظراً لما يمكن أن يترتّب عليها من تداخل بين الولاية والنبوّة، فانبرى يضع النقاط على الحروف، رفعاً للبس والغموض، ونفياً للتماهي بين الولاية والنبوّة؛ فذهب إلى أن الوراثة جزئية لا كلية؛ لأنّ الوراثة الكاملة تفضي إلى المماثلة بين الولي والنبي، وهو ما يرفضه ابن عربي نفسه؛ لذا حكم باستحالة أن «يرث أحد نبيّاً على الكمال؛ إذ لو ورثه على الكمال لكان رسولاً مثله، أو نبيّ شريعة تخصّه»[1].

2-4- العلم رافد من روافد الولاية:

تبوّأ موضوع المعرفة منزلةً فريدةً في التصوّف الإسلامي، ولا سيّما الفلسفي؛ فهو أكثر موضوعات التصوّف أهميّةً؛ لأنّه الغاية التي يطلبها السالكون؛ فالتصوف في باكورة تعريفاته هو: «**الأخذ بالحقائق** واليأس ممّا في أيدي الخلائق»[2].

ولقد دأب معظم المتصوّفة، منذ القرن الثالث، على التفريق بين «المعرفة» و«العلم» على أساس أنّ الأولى ثمرة كشف وإلهام وأنّها يقينيّة، بخلاف العلم الذي يُنال بالتكسّب والتعلّم ونتائجه ظنيّة. ويذهبون إلى أنّ المعرفة خاصّةٌ بهم وحدهم. أمّا ابن عربي فلم يكن يفرّق تفريقاً حادّاً بين

---

(1) الفتوحات، 2/ 80.

(2) القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص280.

مضمون العبارتين؛ فالعلم والمعرفة يتكاملان، والولي مرادف للعالم وللعارف. والعرفان، لديه، ليس موهبة إلهية فحسب؛ بل هو كذلك ثمرة تأمّل السالك ومجهوده. ولعلّ هذه الخصيصة أهمّ فارق بين المعرفة الصوفية والعرفان الشيعي الذي لا دخل للمجهود البشري في حصوله، ما دام إرثاً نبويّاً سارياً في الأئمّة من أوّلهم إلى آخرهم.

إنّ انتماء ابن عربي إلى التصوّف الفلسفي جعله يَعدُّ العلم أو المعرفة رافداً مركزياً من روافد الولاية، وهو ما يُفسّر اعتماده الحديث النبوي «**العلماء ورثة الأنبياء**» سلطةً مرجعيةً في إثبات صلة الولاية بالنبوة من ناحية، وبالمعرفة من ناحية أخرى؛ فالوليّ هو أساساً عالم وعارف، والولاية في جوهرها معرفة.

إن الطريق إلى الولاية بمثابة السلّم أو المعراج؛ إذ فيه مرحلتان: مرحلة الترقي وهي «التنقّل في الأحوال والمقامات والمعارف»[1]، ثمّ مرحلة التلقّي[2]: تلقّي العلم الإلهي بوساطة الكشف[3] والفيض أو التجلّي العرفاني[4].

---

(1) ابن عربي، الاصطلاحات، ص280.

(2) التلقي: «أخذك ما يرد من الحق عليك». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الكشف: من المصطلحات الموصلة إلى حصول المعرفة، تماماً كالمشاهدة، بيد أنّ ابن عربي يَعدُّ الكشف أرقى من المشاهدة، التي هي عبارة عن مشهد لذوات (=أنواع الروحانية)، في حين أنّ الكشف هو رفع الحجاب والاطلاع على كلّ ما وراءه من المعاني والأسرار؛ يقول: «فالمشاهدة طريق إلى العالم والكشف غاية ذلك الطريق، وهو حصول العلم في النفس، كذلك إذا خطبك فقد أسمعك خطابه وهو شهود سمعي، فإنّ المشاهدة أبداً للقوى الحسيّة لا غير، والكشف للقوى المعنوية». الفتوحات، 2/ 497.

(4) التجلّي لدى ابن عربي بمعنى الفيض والظهور والفتح، وهو أساس نظريّته في وحدة الوجود؛ لأنّ الموجودات ليست سوى تجلّيات إلهية. أمّا النوع الثاني، فهو التجلّي العرفاني وهو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب. انظر: المعجم الصوفي، ص258-266.

فما نصيب الوليّ من المعارف؟ وما طبيعة العلم الذي يتلقّاه؟

يصنّف ابن عربي العلم استناداً إلى طرق تحصيله، فينتهي إلى أنّه على ثلاث درجات؛ أدناها علم العقل وأرقاها علم الأسرار، وما بينهما علم الأحوال. ويوازي كل علم من هذه العلوم الثلاثة درجة من درجات اليقين الثلاث؛ فعلم العقل علم يقين، وعلم الأحوال حق يقين، وعلم الأسرار عين يقين(1). ومن الواضح أن تصنيفات اليقين، التي يتبناها ابن عربي، هي خلاصة تأويل للآيات القرآنية الآتية:

- ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ﴾ [التكاثر: 5].
- ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾ [الواقعة: 95].
- ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ﴾ [التكاثر: 7].

يعرّف علم العقل بأنه كلّ علم يحفظ كلّ ضرورة، أو عقب نظر في دليل، بشرط العثور على وجه ذلك الدليل؛ وهو علم ظنّي لأنّ: «منه صحيح ومنه فاسد»(2).

أمّا علوم الأحوال فيتوصّل إليها تحقّقاً وذوقاً؛ فهي لا تدرك إلا بالمعايشة والمعاناة، فلا «سبيل إليها إلا بالذّوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدّها ولا يقيم على معرفتها دليلاً، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذّة الجمال والعشق والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم، فهذه العلوم من المحال أن يعلمها أحد إلّا بأن يتّصف بها ويذوقها، وشبهها من جنسها في أهل الذوق...»(3).

وأمّا الصنف الثالث، فهو علم الأسرار، «وهو العلم الذي فوق أطوار العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروعة يختص به النبي والولي... فهذا

---

(1) الفتوحات، الباب التاسع والستون ومئتان، 4/ 376-377.

(2) الفتوحات، 1/ 163.

(3) المصدر نفسه، 1/ 163-64.

الصنف الثالث، الذي هو علم الأسرار، العالم به يعلم العلوم كلّها ويستغرقها... فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات»[1].

إنّ ابن عربي يرتّب هذه العلوم ترتيباً تفاضلياً، فيجعل علم الأسرار أشرفها وأرقاها وأصحّها؛ أوّلاً لأنّه علم إلهي، وثانياً لأنّه قطعي يقيني، على عكس علم العقل وعلم الأحوال اللذين قد يداخلهما الشكُّ والفساد. ولتوضيح المقصود بتلك العلوم والفروق بينها يقول: «قد علمنا علماً يقينياً لا تدخله شبهة أنّ في العالم بيتاً يُسمّى الكعبة، ببلدة تُسمّى مكّة، لا يتمكّن لأحد الجهل بهذا ولا أن يدخله شبهة ولا يقدح في دليله دخل. فاستقرّ العلم بذلك فأضيف إلى اليقين، الذي هو الاستقرار، أنّ لله بيتاً مسمّى الكعبة بقرية تُسمّى مكّة، تحجُّ الناس إليه في كلّ سنة ويطوفون به. ثمّ شوهد هذا البيت عند الوصول إليه بالعين المحسوسة. فاستقرّ عند النفس بطريق العين كيفيّته وهيئته وحاله، فكان ذلك عين اليقين، الذي كان قبل الشهود علم اليقين، وحصل في النفس برؤيته ما لم يكن عندها قبل رؤيته ذوقاً، ثمّ فتح الله عين بصيرته في كون ذلك البيت مضافاً إلى الله، مطافاً به، مقصوداً دون غيره من البيوت المضافة إلى الله، فعلم علّة ذلك وسببه بإعلام الله لا بنظره واجتهاده، فكان علمه بذلك حقّاً يقيناً مقرّراً عنده لا يتزلزل، فما كلّ حقّ له قرار، ولا كلّ علم ولا كلّ عين؛ فلذلك صحت الإضافة، لأنّ الشيء الواحد لا يضاف إلى نفسه... ثمّ بعد هذا اعلم أنّ اليقين في هذه المسألة هو المطلوب؛ ولهذا أضيفت هذه الثلاثة (علم، حقّ، عين) إليه، وكان مدارها عليه، فمن ثبت له القرار عند الله في الله بالله مع الله فلا بدّ له من علامة على ذلك تضاف على اليقين؛ لأنّها مخصوصة به، ولا تكون علامة إلا عليه، فذلك هو علم اليقين. ولا بدّ من شهود تلك العلامة وتعلّقها باليقين واختصاصها به، فذلك هو عين اليقين، ولا بدّ من وجود حكمة في هذه العين وفي هذا العلم فلا يتصرّف

(1) المصدر نفسه، 1/ 164.

العلم إلا ما يجب له التصرّف فيه، ولا تنظر العين إلا في ما يجب لها النظر إليه وفيه، فذلك هو حقّ اليقين الذي أوجبه على العلم والعين»[1].

إنّ اليقين[2]، إذاً، درجات أدناها العلم وأرقاها العين؛ «فعلم اليقين ما أعطاه الدليل، وعين اليقين ما أعطاه المشاهدة، وحقّ اليقين ما حصل من العلم بما أريد له ذلك المشهود»[3].

إنّ هاجس السالك الصوفي هو المعرفة اليقينية القطعية التي لا يداخلها شكّ ولا فساد؛ لذلك عدّ ابن عربي علمَ الأسرار أرقى صنوف العلوم وأفضلها، وهو خاص بالأنبياء والأولياء، يتلقونه فيضاً وإلهاماً.

يتّضح، من خلال ما سلف ذكره، أنّ الشيخ الأكبر، كغيره من المتصوّفة، يتبنّى نظاماً معرفياً مناهضاً للأنظمة السائدة في عصره، ولا سيّما النقلية والعقلية منها؛ لأنّها عاجزة عن تمكين الإنسان من إدراك حقيقة الوجود في بعدها الكلي الشامل، والحال أنّها الغاية التي من أجلها خلق[4].

إن العقل عاجز عن معرفة التوحيد؛ لأنّه يعتمد على الحواس في تحصيل المعرفة، في حين أنّ الله، موضوع العرفان، غير محسوس، فأنّى للمحسوس أن يدرك غير المحسوس وهما من طبيعتين وجوديتين مختلفتين؟ يقول في هذا السياق: «فلم تبرح هذه القوّة (=العقل)، كيفما كان إدراكها، عن الحسّ البتّة، وقد بطل تعلّق الحسّ بالله، سبحانه، عندنا»[5].

---

(1) الفتوحات، 4/ 376-77.

(2) اليقين في اللغة: «العلم الذي لا شكّ معه، وفي الاصطلاح: اعتقاد الشيء بأنّه كذا. مع اعتقاد أنّه لا يمكن إلا كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال... وعند أهل الحقيقة (=المتصوّفة) رؤية العيان بقوّة الإيمان لا بالحجة والبرهان، وقيل: مشاهدة الغيوم بصفاء القلوب». الجرجاني، التعريفات، ص267.

(3) ابن عربي، الاصطلاحات، ص289.

(4) يؤول ابن عربي آية ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذّاريَات: 56] تأويلاً يتّفق مع مفهوم الولاية، فهو يفسّر «يعبدون» ليعرفون، فيكون هدف الخلق، بالنسبة إليه، المعرفة.

(5) الفتوحات، 1/ 272.

ويذهب ابن عربي أبعد من هذا حين يثبت عجز العقل عن معرفة الله جرّاء اعتماده آلية القياس المنطقي، ولا سيّما أنّ هذه الآلية المعرفية تنهض على اعتبار العلم بالشيء مشروطاً بمعرفة سابقة بأمر آخر تكوّن بين المعروفين مناسبة، وبما أنّ الله والإنسان من مرتبتين وجوديتين مختلفتين، فلا مناسبة، إذاً، بين الطرفين. وبمقتضى هذه الحقيقة يكون التّعويل على القياس في معرفة الله منهجاً عقيماً، الأمر الذي حدا بابن عربي إلى إقالة العقل أو إعفائه من هذه المهمّة. نتبيّن ذلك كلّه من خلال قوله: «ولمّا ثبت أنّ العلم بأمر ما لا يكون إلا بمعرفة تقدّمت، قبل هذه المعرفة، بأمر آخر يكون بين المعروفين مناسبة، لا بدّ من ذلك. وقد ثبت أنّه لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه من جهة المناسبة التي بين الأشياء، وهي مناسبة الجنس أو النوع أو الشخص. فليس لنا علم متقدّم بشيء، فندرك به ذات الحق لما بينهما من المناسبة... وليس بين الحق والعالم مناسبة من هذه الوجوه (=الجوهرية، النوعية، الشخصية) فلا يعلم (=الله) بعلم سابق بغيره أبداً، كما يزعم بعضهم في استبدال الشاهد على الغائب، وبالعلم والإرادة والكلام وغير ذلك ثمّ يقدّسه بعدما قد حمله على نفسه وقاسه بها»[1].

إن التعويل على النظر العقلي في كشف أسرار الوجود عمل بلا جدوى؛ لأن العقل يعتمد الحواس والقياس مسلكاً إلى نيل المعارف، في حين أنّ المعرفة الإلهية موضوع مستعصٍ على سلطان الإدراك العقلي؛ «فكيف يدّعي العاقل أنّه قد علم ربّه من جهة الدليل، وأنّ الباري معلوم له؟ ولو نظر العاقل إلى المعقولات الصناعية والطبيعية والتكوينية والانبعاثية والإبداعية، ورأى جهل كلّ واحد منها بفاعله، علم أنّ الله تعالى لا يُعْلَمُ بالدليل أبداً، لكن يعلم أنّه موجود، وأنّ العالم يفتقر إليه افتقاراً ذاتياً لا محيص عنه البتّة... فمن أراد أن يعرف لباب التوحيد فلينظر في الآيات الواردة في التوحيد من الكتاب العزيز الذي وحّد الله بها نفسه. فلا أحد أعرف من الشيء بنفسه؛

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 272.

فلتنظر بما وصف الحقّ نفسه، وسلِ الله -تعالى- أن يفهمك ذلك! فستقف، حينئذٍ، على علم إلهي لا يبلغ إليه عقل بفكره أبداً... والله يرزقنا الفهم عنه، آمين»[1].

ولكن، على الرغم من إعلان ابن عربي عجز العقل عن معرفة الله، فإنّه لم يقلّل من شأنه في مجالات معرفية أخرى؛ إذ له منهاجه ومجاله، وعليه ألّا يخوض في ما ليس له فيه حظّ. فابن عربي لا يستهين بالعقل مطلقاً؛ بل في مجال بعينه وهو الغيبيات.

ولكن إذا كان التسليم بالتوحيد تقليداً، والنظر العقلي حجاباً حائلاً دون معرفة الحق، فكيف السّبيل، إذاً، إلى إدراك التوحيد إدراكاً يقينياً لا يشوبه ريبٌ ولا يداخله فساد؟

إن العلم الصحيح، في ما يقرّر ابن عربي، «إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي يختصّ به من يشاء من عباده من ملك ورسول، ونبيّ ووليّ، ومؤمن، ومن لا كشف له لا علم له»[2]. إنّ العلم الصّحيح لديه هو العلم الكشفي الذي يقذفه الله في قلوب خاصّة عباده من الرّسل والأنبياء والأولياء.

ولكن متى يتلقّى الولي هذا العلم اللّدني، وما هو مضمونه؟

يقرّر ابن عربي أنّ الأولياء، حينما يبلغون أقصى درجات السّموّ الرّوحي، وحين تصفو نفوسهم، يتلقّون العلوم في شكل فيض إلهي لا يتضمّن تشريعاً جديداً؛ بل مجرّد فهوم للرسالة التي نزلت. يقول موضحاً: «ولتعلم إذا رقيت الأولياء في معارج الهمم، فغاية وصولها إلى الأسماء الإلهية، فإن الأسماء الإلهية تطلبها، فإذا وصلت إليها في معارجها أفاضت عليها من العلوم وأنوارها على قدر الاستعداد الذي جاءت به، فلا تقبل منها

(1) المصدر نفسه، 4/ 273.

(2) المصدر نفسه، 1/ 512.

إلا على قدر استعدادها، ولا تفتقر في ذلك إلى ملك ولا رسول، فإنّها ليست علوم تشريع وإنّما هي أنوار فهوم، أتى به هذا الرّسول في وحيه، أو في الكتاب الذي نزل عليه أو الصحيفة لا غير، وسواء علم ذلك الكتاب أو لم يعلمه ولا سمع بما فيه من التّفاصيل، ولكن لا يخرج علم هذا الولي عن الذي جاء ذلك الرّسول به، من الوحي عن الله وكتابه وصحيفته»(1).

إنّ التّرقّي أو المعراج ينتهي بالولي إلى التّلقي العلمي، سيراً علىَ خطا الأنبياء المتبوعين. ولكن ابن عربي يظلُّ وفيّاً لنهجه في التّفريق بين الولي التابع والنبيّ المتبوع؛ لذا بدا حريصاً على التّمييز بين نبوّة الأولياء ونبوة الأنبياء، وقد نصّ على أن تلقي الأنبياء يفارق تلقي الأولياء في مستويين اثنين؛ الشكل والمضمون.

يقتفي ابن عربي خطا الحكيم الترمذي في التّفريق بين الولي والنبي على أساس طريقة تلقي العلم؛ فالأوّل يتلقاه إلهاماً. أمّا الثاني، فيتلقاه وحياً بوساطة الملك: «إنّ الله تعالى في وحيه إلى قلوب عباده بما يشرّع في كلّ أمّة طريقين؛ طريقاً بإرسال الرّوح الأمين: المسمّى جبريل أو من كان من الملائكة، إلى عبد من عباد الله، فيسمّى ذلك العبد لهذا النزول عليه رسولاً ونبيّاً. ويجب على من بُعث إليهم الإيمانُ به وبما جاء من عند ربّه، وطريقاً آخر على يدي عاقل زمانه يلهمه الله في نفسه، وينفث الرّوح الإلهي القدسي في روعه»(2).

النبي يتلقّى الوحي بوسيط، في حين أن الولي ملهم في نفسه بلا وسيط. ولكن ليس معنى ذلك أن الأولياء يتلقّون الإلهام مباشرةً من الله؛ لأن في ذلك خرقاً لعقيدة المفارقة التي يؤمن بها ابن عربي؛ لذلك يثبت أن الله لا يخاطب العباد إلا من وراء الحجب، مثلما ورد في الكتاب، يرى «أنّ مناجاة

(1) المصدر نفسه، 5/ 104.
(2) المصدر نفسه، 3/ 400.

الحقّ للواصلين قد تكون من خلف الحجب الظلمانية، وهي الأجسام، كما قال على لسان عبده، وهو الإمام للمأمومين، سمع الله لمن حمده، وكما نادى موسى من الشجرة وناجاه بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [القَصَص: 30]، وكما أسمع المستجير كلامه على لسان محمّد ﷺ، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: 6]. وقد تكون من خلف الحجب النورانيّة مثل حجاب القلب والرّوح... فالمناجاة من خلف حجاب القلب لا تكون إلّا للمبتدأ أو الكامل المنتهي ومن حجاب الرّوح للمتوسّطين، ومن خلف حجاب رقيقة الملك وحقيقة النّبيّ للورثة ومن خلف الملك للأنبياء والرسل عليهم الصّلاة والسّلام»[1].

ولكن، على الرغم من سعي ابن عربي إلى التّفريق بين إلهام الأولياء ووحي الأنبياء، ليس في هذا التّفريق ما يمسّ من مصداقيّة الولي في شيء؛ لأنّ الولي يتلقّى علمه ذاك بوساطة النبيّ المتبوع، كما هو شأن الصّحابة مع محمّد. ولكن بعد وفاة الرّسول أضحى التّلقّي بالصّورة نفسها والهيئة نفسها التي تلقّى بهما محمّد الوحي سواء بسواء. فالنبيّ الولي «هو كلّ شخص أقامه الحق في تجلٍّ من تجلياته، وأقام له مظهر محمّد عليه الصلاة والسّلام، ومظهر جبريل عليه السّلام، حتى إذا فرغ من خطابه عقل صاحب هذا المشهد جميع ما تضمّنه ذلك الخطاب من الأحكام الظاهرة في هذه الأمّة المحمّديّة عليه الصّلاة والسّلام، فيأخذها هذا الولي، كما أخذها المظهر المحمّدي عليه الصلاة والسّلام، فيأخذها هذا الولي كما أخذها الذي حصل له في هذه الحضرة ما أمر به ذلك المظهر المحمّدي من التّبليغ لهذه الأمّة، فيرد إلى نفسه وقد وعى ما خاطب الروح به مظهر محمّد عليه الصلاة والسّلام، وعلمه صحّته على علم يقين؛ بل عين يقين فأخذ حكم هذا النبيّ وعمل به على بيّنة من ربّه»[2].

---

(1) رسالة الأنوار، ص261.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ هذا «الوحي» لا يرقى إلى صحّة محتواه شكّ؛ إذ هو صادر عن الله، ونازل على طريقة نزول الوحي المحمّدي، ويتلقّاه الوليّ النبيّ وهو متيقّن من أنّه خطاب حقّ لا ريبَ فيه. وابن عربي يقرّر أنّ الوليّ لا يأخذ مباشرةً عن الله، وإن كان في خطابه أحياناً ما يشي بجواز ذلك. وهو ينصُّ على أنّ التلقّي لا يكون إلّا من النبيّ المتبوع اتّساقاً مع فكرته في الوراثة. ولئن كان بعض الأولياء يزعمون أنّهم ينهلون من المعين الإلهي بلا وساطة؛ فالصّواب لديه «أنّ كلّ ولي لله يأخذ كلّ ما يأخذه بواسطة روحانية نبيّه الذي هو على شريعته، ومن ذلك المقام يشهد؛ فمنهم من يعرف ذلك، ومنهم من لا يعرفه، ويقول: قال لي الله. وليس غير تلك الروحانية»[1].

إنّ كلّ وليّ يتلقّى، إذاً، عن الله بلا وساطة، بحسب الظاهر، وعن الله بوساطة روحانية نبيّه الذي هو على شريعته، ومن ذلك المقام يشهد الولي الحقّ بعين نبيّه، ولكن في بعض أقواله ما يُشير إلى أنّ الكمّل من الورثة؛ أعني الصّدّيقين، وهم في أعلى سلّم الأولياء، بإمكانهم النّهل من المعين الإلهي بلا وساطة، ولكنّه يتدارك خشية الوقوع في المحظور فيوضح أنّ الأولياء الورثة، وإن كان بعضهم يأخذ عن الله مباشرة، فإنّما يكون ذلك في الأصل أخذاً عن وراثة؛ «فالولي لا يأخذ النبوّة من النبيّ إلّا بعد أن يرثها الحقّ منهم، ثمّ يلقيها إلى الولي ليكون ذلك أتمّ في حقّه حتى ينتسب في ذلك إلى الله، لا إلى غيره، وبعض الأولياء يأخذونها وراثةً عن النبيّ وهم الصّحابة الذين شاهدوه أو من رآه في النوم، ثمّ علماء الرّسوم يأخذونها خلفاً عن سلف إلى يوم القيامة فيبعد النّسب. وأمّا الأولياء فيأخذونها عن الله تعالى، من كونه ورثها وجاء بها على هؤلاء، فهم أتباع الرّسل بمثل هذا السّند العالي المحفوظ الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فُصّلَت: 42]»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص292-293.

(2) الفتوحات، 3/ 458.

تظلّ مرتبة نبوّة التّشريع، إذاً، أسمى طرق التلقّي عن الله؛ «لأنّ النبيّ يخاطب من بين يديه بحكم الأصل لا بالتّبعية»[1]، تليها درجة ولاية النبوّة بحكم التبعيّة؛ «فإنّ الوليّ يخاطب من خلف حجاب نبيّه، والنبيّ يخاطب بلا حجاب؛ أي بلا واسطة نبيّ آخر»[2].

أمّا أدنى مراتب الأخذ أو التلقّي فهي مرتبة الفقهاء والمحدثين؛ لأنّهم يتناقلون العلوم تقليداً، خلفاً عن سلف، فتتباعد بذلك المسافة بين النّهر والجداول، وعلى قدر بعد العبد من الربّ تتناقص معرفته. إن مظاهر الاختلاف بين النبي والولي تتعدى طريقة التلقي من الله إلى محتوى الرسالة المتلقاة.

إنّ إلهام الأولياء متجدّد حيّ ممتدّ في الزّمان، لكنّه عارٍ من التشريع، بخلاف وحي الأنبياء المنقطع بختم الرّسالة المحمّديّة؛ إذ لا نبي مشرعاً بعده. ويكمن دور الأولياء في تفهّم دلالات الرسالة والتعريف بها بلا تحليل أو تحريم. يتّضح ذلك من خلال إقرار ابن عربي «أنّ النبوّة البشريّة على قسمين؛ قسم من الله إلى عبده من غير روح ملكي بين الله وبين عبده؛ بل إخباريات إلهيّة يجدها في نفسه من الغيب أو في الجليات، لا يتعلّق بذلك الإخبار حكم تحليل ولا تحريم؛ بل تعريف إلهي ومزيد علم بالإله، أو تعريف بفساد حكم قد ثبت بالنقل صحّته عند علماء الرّسوم. فيطلع صاحب هذا المقام على صحّة ما صحّ من ذلك، وفساد ما فسد، مع وجود النّقل بالطّرق الضعيفة. أو صحّة ما فسد عند أرباب النّقل أو فساد ما صحّ عندهم، والإخبار بنتائج الأعمال، وأسباب السّعادات، وحكم التّكاليف في الظاهر والباطن، ومعرفة الحدّ في ذلك والمطلع، كلّ ذلك ببيّنة من الله وشاهد عدل إلهي من نفسه، غير أنّه لا سبيل أن يكون على شرع يخصّه يخالف شرع نبيّه... والقسم الثاني مع النبوّة

(1) رسالة الأنوار، ص284-285.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

البشريّة هم الذين يكونون مثل التّلامذة بين الملك ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشُّعَرَاء: 193] بشريعة من الله في حقّ نفوسهم يتعبّدهم بها فيحلّل لهم ما شاء ويحرّم عليهم ما شاء، ولا يلزمهم اتباع الرّسل، وهذا كلّه كان قبل مبعث محمّد ﷺ. فأمّا اليوم فما بقي لهذا المقام أثر»(1).

إنّ مضمون الولاية البشرية لا يتعلّق، مطلقاً، بأحكام تحليل أو تحريم، ما دام الوليّ ليس بصاحب رسالة. وكلّ ما في الأمر أنّ الوليّ يتلقى تعريفاً إلهيّاً ببعض أحكام الشّريعة، أو بفساد حديث نبوّي، أو بصحته، ولكن لا حظّ له في التّشريع، إلّا أن تكون سنّةً حسنةً ممّا لا تُحلّ حراماً ولا تُحرّم حلالاً، فعلى هذا الولي أن يظلّ تابعاً لنبيّه بصفة مطلقة؛ لأنّه يرث الشّرائع عن الأنبياء، ويُعرّف بها دون أن يشرّع.

إنّنا، إذاً، إزاء نبوّتين؛ نبوّة تشريع تنزل عن طريق الوحي، وهي خاصّة بأنبياء التّشريع، ونبوّة تعريف تتلقّى بوساطة الإلهام، وتقف في حدود التّعريف بأحكام الشّريعة القائمة وبالاجتهاد في ما لا نصّ فيه.

لقد مثلت قضية الفرق بين النبي والولي مسألة كلامية خلافية بين الفرق، وحتى داخل الصوفية أنفسهم، من ذلك أن ابن عربي اختلف مع الغزالي في هذه النقطة وردّ عليه.

ذهب أبو حامد إلى أنّ «الفرق بين الولي والنّبيّ نزول الملك؛ فإن الولي ملهم، والنّبيّ ينزل عليه الملك، مع كونه في أمور يكون ملهماً، فإنّه جامع بين الولاية والنّبوّة»(2).

واضح أنّ أبا حامد عدّ نزول الملك من عدمه فرقاناً بين الوحي والإلهام، ومن ثمّ بين النبوّة والولاية، وهذا يعني أن الفرق شكلي لا مضموني، ولم يكن هذا السّبب، لدى ابن عربي، كافياً وحده للتّمييز بين النّبوتين العامّة والخاصّة.

(1) الفتوحات، 3/ 459-60.
(2) الغزالي، الإحياء، 3/ 19.

إن الفرقان الجوهري بين الوحي والإلهام يكمن في المضمون، ومن يرى غير هذا فهو، كما يصرّح: «غلط عندنا من القائلين به، ودليل على عدم ذوق القائلين به، وإنّما الفرقان إنّما هو في ما ينزل به الملك على الولي التابع، فإن الملك قد ينزل على الولي التابع بالاتّباع، وبإفهام ما جاء به النبيّ، ممّا لم يتحقّق هذا الولي بالعلم به، وإن كان متأخّراً عنه بالزّمان، أعني متأخّراً عن زمان وجوده. فقد ينزل عليه بتعريف صحّة ما جاء به النبيّ وسقمه ممّا قد وضع عليه... ولا يتخيّل في الإلهام أنّه ليس بخبر إلهي، وما هو الأمر كذلك؛ بل هو خبر إلهي، وإخبار من الله للعبد على يد ملك مغيب عن هذا الملهم، وقد يلهم من الوجه الخاص؛ فالرّسول والنبيّ يشهد الملك ويراه رؤية بصر، فيلهمه الله به ما يشاء أن يلهمه ويعطيه من الوجه الخاص بارتفاع الوسائط، وهو أجلّ الإلقاء وأشرفه، وهو الذي يجتمع فيه الرّسول والولي أيضاً...»[1].

إنّ الوحي والإلهام يلتقيان في أنّهما إخبارٌ إلهي، ويفارق الوحي الإلهام، لدى الغزالي، في أنّ الموحى إليه يدرك الوسيط إدراكاً حسيّاً، في حين أنّ الملهم يغيب عنه الملك الوسيط. بيد أنّ ابن عربي يعدّ هذا الفارق شكلياً، لا يعول عليه في التفريق بين نبوّة التعريف ونبوّة التشريع؛ لأنّ عدم تنصيص أبي حامد على فارق المحتوى بين الوحي والإلهام قد يفتح الباب أمام الأولياء لادّعاء النّبوّة ونسخ الشّريعة القائمة؛ لذا سارع ابن عربي إلى سدّ تلك الثّغرة بإعلان أنّ نبوّة التشريع قد رفعت «وانسدّت أبواب الأوامر والنّواهي الإلهيّة»[2].

وفي المحصّلة، إنّ الأولياء يتلقّون أسرار الغيب بوساطة الإلهام. ويحرص ابن عربي، مثل سائر المتصوّفة، على التّفريق بين الإلهام والوحي شكلاً ومضموناً، مخافةَ وقوع التباس بين إلهام الأولياء ووحي الأنبياء، ومن

---

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، 3/ 316.
(2) الفتوحات، 5/ 73.

ثمّ بين الولاية والنبوّة. ويؤكّد أنّ الفارق الأساسي بين طريقتي التّلقّي ليست في الشّكل وحده؛ بل في المضمون أساساً؛ إذ يحمل الوحي رسالة تشريع، في حين يتوقّف الإلهام عند التّعريف بتلك الرّسالة.

على الرغم من حرص ابن عربي، أكثر من غيره، على التفريق بين الولاية والنبوة في نقاط أساسية، وتأكيده أن إلهام الأولياء لن يكون إلا من وراء حجاب، فإن من الفقهاء من قرأ في هذا الموقف تفضيلاً للإلهام على الوحي، على خلفية غياب الوسيط في الأول وحضوره في الثاني. وقد شنّوا حرباً شعواء على القائل به، متّهمين إياه بتفضيل الولاية على النبوّة.

2-5- الولاية والكرامة:

تمثّل ظاهرة خرق العوائد رافداً من روافد الولاية الصوفيّة، وقد اتّفق أعلام التصوّف، بمختلف مشاربهم، على إثباتها للأولياء. وقد كانوا يربطون بين الكرامة والولاية ربطاً جدلياً، مع توخّي الحذر في اعتبار الكرامة الحسيّة شرطاً من شروط صدق الولاية؛ فهم يفرّقون، مثلاً، بين الكرامة والاستدراج، كما أنّهم لم يتوانوا في وضع النّقاط الفارقة بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، خشية التّقاطع بين الظاهرتين. فقد ذهبوا إلى أنّ المعجزة حجّة النبيّ وبرهانه على صحّة نبوّته، ومن شروطها أن تسبق بتحدٍّ. أمّا الكرامة، فهي مجرّد هبة يمنحها الله للأولياء، وهم ليسوا مطالبين بإظهارها كما يفعل الأنبياء.

ولم يشذّ الشيخ الأكبر عن القاعدة في عدّ الكرامة أو خرق العوائد علامة من علامات الولاية، وقد استطاع تفسيرها بصورة تتّفق مع عقيدة وحدة الوجود، ومع فكرة الوراثة التي قامت عليها نظريّته في الولاية، ومع جوهر تلك النظريّة، ألا وهو العلم أو المعرفة.

انطلق ابن عربي من حقيقة وجودية مفادها أنّ العالم مشيّد على نظام أحكم اللهُ وضعه، «وأنّ الأمر الإلهي لا ينخرم، وأنّه، في نفسه، على هذا

الحدّ... وأنّ ذلك لا يتبدّل وأنّ الأسباب لا ترفع أبداً. وكلّ من زعم أنّه رفع سبباً بغير سببٍ، فما عنده علم لا بما رَفع به ولا بما رُفع»[1].

إنّ الله هو الذي وضع نظام الكون، وهو الذي جعله يسير وفق أسباب مضبوطة، وهو، من ثَمّ، وحده القادر على رفعها أنّى شاء. أمّا ما يُنسب إلى الإنسان فهو مجرّد خرق للعوائد وليس رفعاً لها؛ لذا يستعمل ابن عربي عبارة «خرق» بدل «رفع». ولا تعني ظاهرة خرق العوائد بالضرورة كرامة؛ لأنّها تتضمّن ظواهر أخرى لا صلة لها بالكرامة؛ ولهذا يميّز الشيخ الأكبر بين ضروب أربعة من الخرق هي: الآية والمعجزة والكرامة والاستدراج، ويرى: «أنّ خرق العوائد... على مراتب؛ منها ما تسمّى معجزة، ولها شروط ونعت خاص معلوم، ومنها ما تُسمّى آية لا معجزة، ومنها ما تكون كرامة... ومنها ما يكون مكراً واستدراجاً»[2]. ويذهب إلى أنّ من مميّزات المعجزة أن تكون خاصّة بالأنبياء دون الأولياء.

يقول (من الطويل):

«ما كان معجزة فلا سبيل إلى ظهوره مرّة أخرى إلى الأبد
لا في وليّ ولا في غيره فإذا حقّقت قولي فلا تعدل عن الرّشد
ولو تحدّى به خلق لأكذبه صدق المقدّم في الأدنى وفي البعد»

لا شكّ في أنّ ابن عربي يُساير المتصوّفة السّابقين الذين يحرصون على التّمييز بين النبوة والولاية من خلال التفريق بين الكرامة والمعجزة، مؤكّدين أنّ ما يكون معجزة لنبيّ لا يكون كرامة لوليّ. ومن أهمّ نقاط الاختلاف بين المعجزة والكرامة الوظيفة الدينيّة والاجتماعية لكليهما؛ فمعجزات الأنبياء تمثّل حجّةً وبرهاناً على صحّة دعوتهم؛ لذلك هم مطالبون بإظهارها. أمّا الولي التّابع، فليس مطالباً بإظهار كرامته؛ لأنّه ليس بصاحب دعوى، وهو ما

(1) الفتوحات، 1/ 539.
(2) المصدر نفسه، 3/ 679.

يُفسّر قوله: «كما أنّ الآيات والكرامات واجب على الرّسول إظهارها من أجل دعواه، كذلك يجب على الولي التابع سترها. هذا مذهب الجماعة؛ لأنّه غير مدّعٍ، ولا ينبغي له الدّعوى، فإنّه ليس بمشرّع»[1].

إنّ خرق العوائد مشتركة بين الولي والنّبيّ، ولكن هذا الاشتراك لا يعني المماثلة؛ فالأوّل لا دعوى له، والثّاني صاحب دعوى؛ لذا اختصّ النبيّ بالإظهار، ودُعي الولي للكتمان.

يُعرّف ابن عربي الكرامة ويصنّفها، فيقرر أنها مظهر من مظاهر التّكريم الإلهي؛ فهي في الحقيقة فعل إلهي يجريه على أيدي الأولياء؛ إذ هي «من الحقّ من اسمه البرّ، ولا تكون إلا للأبرار من عباده جزاءً وفاقاً، فإن المناسبة تطلبها، وإن لم يقع طلب ممّن ظهرت عليه»[2].

وتنقسم الكرامات إلى صنفين: معنوية وحسيّة؛ المعنويّة خاصة بالأولياء العارفين، في حين أنّ الكرامة الحسيّة أقرب إلى العامّة. ويُفضل ابن عربي الكرامة المعنوية على الكرامة الحسيّة؛ وذلك لأنّ الأولى بمثابة العصمة[3] التي تقي الولي الوقوع في المحظورات، فهي، من هذه الزاوية، لا يداخلها فساد. أمّا الكرامة الحسيّة، فقد تكون مجرّد سحر وشعوذة بما يتعارض مع موقف الإسلام منهما. يقول مصنّفاً: «وهي على قسمين: حسيّة ومعنويّة؛ فالعامة لا تعرف الكرامة إلا الحسيّة مثل الكلام على الخاطر، والإخبار

(1) المصدر نفسه، 3/ 676-77.

(2) المصدر نفسه، 3/ 674.

(3) يعني ابن عربي بالعصمة أفضل الكرامات، وهو هنا يؤكّد مجدّداً ما أثبتناه من أن الولاية وراثة نبويّة، وذلك بجعل إحدى مناقب الأنبياء وهي العصمة كرامةً للأولياء. يقول (من البسيط):

وما الكرامة إلا عصمة وجدت ... في حال قول وأفعال ونيّات

تلك الكرامة لا تبغي بها بدلاً ... واحذر من المكر في طيّ الكرامات

المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالمغيبات الماضية والكائنة والآتية، والأخذ من الكون، والمشي على الماء، واختراق الهواء، وطيّ الأرض، والاحتجاب عن الأبصار، وإجابة الدّعاء في الحال... وأمّا الكرامة المعنوية، فلا يعرفها إلا الخواص من عباد الله، والعامّة لا تعرف ذلك، وهي أن تحفظ عليه آداب الشريعة، وأن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق، واجتناب سفسافها، والمحافظة على أداء الواجبات مطلقاً... فهذه كلها عندنا كرامات الأولياء المعنوية التي لا يدخلها مكر»[1].

من الواضح أن ابن عربي يستخف بما يراه العامة كراماتٍ استناداً إلى بعدها الحسّي المادي، الذي قد يكون محض شعوذة ودجل. ولعلّ استهانته بها راجعة إلى استفحال هذه الظاهرة بانتشار التصوّف الطرقي العامي بدايةً من القرن الخامس للهجرة، وهو تصوف عوّل على خرق العوائد، بالمفهوم الحسي، معياراً وحيداً في إثبات الولاية والإقرار بصدق الأولياء وسلطتهم.

إنّ الكرامة الحقيقية هي الكرامة المعنوية؛ لأنها محصّنة من أن تكون متلبّسة بالشعوذة أو الدجل أو السحر. وبما أن العرفان هو جوهر الولاية بالنسبة إليه، فإنّ أرقى ضروب الكرامات المعنوية هي العلم الكشفي الذي يتلقّاه الولي إلهاماً إلهياً صادقاً لا شكّ فيه ولا ريب.

2-6- الولاية والنبوّة:

لقد اتضح، من خلال ما سلف ذكره، مدى التلبس والتقاطع بين النبوة والولاية في عرفان ابن عربي، إلى درجة استحالة الإلمام بحدود الولاية ومقوماتها بمعزل عن النبوّة؛ لهذا شكلت قضية العلاقة بينهما مبحثاً مركزياً من مباحث ابن عربي[2] استهدف من ورائه التّمييز والتّفريق بين الطرفين، ولا

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) تطرّق الشيخ الأكبر إلى هذه المسألة في معظم مؤلّفاته، نذكر منها خاصةً:
أ) رسالة الولاية والنّبوّة، مصدر سابق.
ب) الفتوحات المكيّة: =

سيّما أنّ عدداً من المتصوّفة، ومنهم ابن عربي، اتُّهِموا تارةً بادّعاء النبوّة، وتارةً أخرى بتفضيل الولاية على النبوة. وقد سعى ابن عربي إلى رفع التّهمة بتقرير أنّ نبوّة الأنبياء غير نبوّة الأولياء.

فما هي نقاط الافتراق والاتّفاق بين الولاية والنبوّة، بحسب ابن عربي؟

يتعيّن علينا، أوّلاً، أن نتبيّن مفهوم النبوّة لديه، حتى يتسنّى لنا، بعدئذٍ، إدراك أصنافها ومراتبها، وصلاتها بالولاية من ناحية، وبالرّسالة من ناحية أخرى.

ينطلق ابن عربي من المستوى المعجمي في تعريف النبوّة، فينتهي إلى أنّها بمعنيين؛ الرّفعة والإخبار، وأن هذين المعنيين يشملان الوليّ النبيّ. يقول مُجيباً سائلاً افتراضياً: «لتعلم -أيّها السّائل- أن لفظ النّبيّ ورد فيه عن العرب لغتان؛ الهمز وبنيته، فقيل: تأتي في كلام العرب على سبعة معانٍ، والذي نحتاج إليه من ذلك ما أتى بمعنى فاعل، مثل عليم وقدير وفعيل، وما أتى بمعنى المفعول مثل قتيل وجريح، فتقول: من همز جعله من النبأ وهو الخبر، وكذلك الأنبياء

= - الباب الرابع عشر: في معرفة أسرار الأنبياء، 1/ 380 وما بعدها.
- الباب الثالث والسبعون: في معرفة عدد ما يحصل من الأسرار للشّاهد، 3/ 3-245، ولا سيّما أجوبة ابن عربي عن أسئلة الحكيم الترمذي.
- الباب الخامس والخمسون ومئة: في معرفة مقام النّبوّة وأسرارها، 3/ 457-59.
- الباب السادس والخمسون ومئة: في معرفة النّبوّة البشرية وأسرارها، 3/ 459-62.
- الباب الثامن والخمسون ومئة: في مقام الرّسالة وأسرارها، 3/ 463-66.
- الباب التاسع والخمسون ومئة: في مقام الرّسالة البشرية، 3/ 466-470.
- الباب الثاني عشر وثلاثمئة: في معرفة منزل كيفية نزول الوحي على قلوب الأولياء، 5/ 86-92.
- الباب الرابع عشر وثلاثمئة: في معرفة منزل الفرق بين مدارج الملائكة والنّبيين والأولياء من الحضرة المحمديّة، 5/ 99-106.

ج) فصوص الحكم: فصّ حكمة قدرية في كلمة عزيرية، فصّ حكمة مُلكية في كلمة لوطية، فصّ حكمة نفثية في كلمة شيثيّة.

د) رسالة الأنوار، مصدر سابق.

أخبروا، وهذا شائع في الولاية؛ إذ الوليّ يُخبر بالإلهام، ويُخبر غيره، لكن لا على تجديد شريعة، ونسخ أخرى، فمن هنا وقع الشّبه. غير أنّ اللّفظ مقصور مخافةَ الارتباك؛ ولهذا قال الشيخ[1] "أنبياء"[2]، ولم يقل "رسل"، فجاء باللّفظ العام، فساغ التّأويل، فإذا فهم المعنى فلا مشاحّة في الألفاظ، ومن لم يهمز جعلها من النّبوّة، وهي الرّفعة، وهي تكون للأنبياء والعلماء»[3].

إنّ النّبوّة، إذاً، إخبار ورفعة، وهما من نقاط الالتقاء بين النبوة والولاية، فكلاهما يُنْبَأُ ويُنبِئُ، وكلاهما رفيع المقام لدى الحق والخلق معاً.

هذه أهم نقاط الائتلاف، فماذا عن مظاهر الاختلاف؟

من المسلمات الأساسية في تفكير ابن عربي تواصل الإخبار الإلهي بصفته شكلاً من أشكال التجلي العرفاني الدائم، على الرغم من انقطاع نبوّة التشريع. وتتفق هذه المسلّمة مع نظريته في وحدة الوجود؛ إذ لمّا كان التجلّي الإلهي في العالم ثابتاً غير منقطع، وكان الوحي أرقى أشكال ذلك التجلّي، تمخّضت عن ذلك نتيجة حتمية هي أنّ الاتصال المعرفي بين الله والعالم استمرار التجلي الوجودي.

ولكن أنّى للوحي أن يتواصل، والكتاب يقرّر أنّ النبوة قد خُتمت بمحمّد[4]، والرسول نفسه يعلن ألا نبيّ بعده ولا رسول؟[5]

---

(1) المقصود بـ «الشيخ»: عبد العزيز المهدوي، توفّي سنة (621هـ/ 1224م) في مرسى ابن عبدون في تونس، وكان صاحب جماعة صوفية يغلب عليها الاتّجاه العلمي في التصوّف، ويمثّل بالنّسبة إلى ابن عربي سلطة مرجعية جليلة حتى أنّه دائم الإشادة به في مواضع عدّة من مؤلّفاته، ولا سيّما رسالة (الولاية والنّبوّة) و(الفتوحات المكيّة).

(2) إشارة إلى الحديث النّبوي الذي استشهد به شيخه عبد العزيز المهدوي وهو «علماء هذه الأمّة أنبياء سائر الأمم».

(3) ابن عربي، الولاية والنّبوّة، مصدر سابق، ص27.

(4) جاء في الآية: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: 40].

(5) إلى جانب ما أشرنا إليه من أحاديث تثبت ختم النبوة والرسالة بمحمد، فإنّ مدوّنة =

يؤوّل الشيخ الأكبر الأحاديث النبويّة تأويلاً يتّسق مع مسلّماته؛ فيذهب إلى أنّ النبوّة صنفان؛ نبوّة تشريع ونبوّة تعريف. أمّا الأولى فقد انقطعت، وأمّا الثانية فما ارتفعت، وستتواصل من خلال الأولياء الذين يتصلون بالله بوساطة الرؤيا، وهي غير منقطعة، «وهي التي أبقى الله على المسلمين وهي من أجزاء النبوّة، فما ارتفعت النبوّة بالكليّة؛ ولهذا قلنا: إنّما ارتفعت النبوّة بالتشريع... فعلمنا أنّ قوله: لا نبيّ بعده؛ أي لا مشرّع خاصة، لا أنّه لا يكون بعده نبيّ، فهذا مثل: إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، إذا هلك قيصر فلا قيصر بعده، ولم يكن كسرى وقيصر إلا ملك الروم والفرس، وما زال الملك من الروم، ولكن ارتفع هذا الاسم مع وجود الملك فيهم، وتسمّى ملكهم باسم آخر بعد هلاك قيصر وكسرى. كذا اسم النبي زال بعد رسول الله ﷺ، فإن زال التشريع المنزّل من عند الله بالوحي بعد رسول الله ﷺ، فلا يشرّع أحد بعده شرعاً إلّا ما اقتضاه نظر المجتهدين من العلماء في الأحكام، فإنّه بتقرير رسول الله، ﷺ، صحّ»[1].

لقد زال الاسم وتواصل المُسمّى، زالت نبوّة الأنبياء واستمرّت نبوّة الأولياء؛ «فالنبوة والرسالة، من حيث علمها وحكمها، ما نُسخت، وإنّما ما انقطع الوحي الخاص بالرسول والنبي، من نزول الملك على أذنه وقلبه، وتحجير لفظ اسم النبي والرسول، فلا يقال في المجتهد أنّه نبيّ أو رسول كما حجر الاجتهاد على الأنبياء في ما شرعه، والمجتهد من كان يرشد الناس بما أدّاه إليه دليله واجتهاده، فلا يطلق عليه هذا الاسم، فهو لفظ خاص بالأنبياء والرسل... بل هو اسم خاصّ بالعبودية التي هي عين القرب من السيّد، وعدم مزاحمة السيّد في رتبته، بخلاف الولاية، فإنّ العبد مزاحم له (=مشارك) في اسم الولي تعالى؛ ولهذا شقّ على المستخلصين من العبيد

= الحديث النبوي تورد أيضاً الحديث: «أنا بين الأنبياء مثل رجل يقيم جداراً ويكمّله إلا آجرّة. أنا تلك الآجرة وليس بعدي رسول ولا نبيّ». رواه البخاري، مناقب 18.

(1) الفتوحات، 3/ 103.

انقطاع اسم النبي واسم الرسول لما كان من خصائصهما، ولم يكن له في الأسماء الإلهية عين»[1].

إنّ النبوة العامّة لا تنقطع؛ بل تستمرّ من خلال الولاية، ومن أهمّ خصائصها عراؤها من التشريع، وانتماؤها إلى شرع خاتم الأنبياء. ولكي لا يصدم الوجدان الإسلامي السنّي خاصة، ألحّ على أنّ نبوّة التشريع قد سُدّت، وأنّ محمّداً هو خاتم الأنبياء والمرسلين. وقد استند لتحصين هذه المقالة (=انقطاع نبوّة التشريع، استمرار النبوّة العامّة) بإحدى رؤاه الليلية، وفيها إشارة إلى أنّ كلامه في هذه المسألة ليس اجتهاداً شخصياً؛ بل هو إملاء إلهيّ تلقّاه في تلك الرؤيا، يقول: «... هكذا رأيته في الواقعة ليل أردت أن أقيد هذا الباب، فما تكلّمنا في هذا الباب ما تكلمنا به إلّا بما شاهدناه في الواقعة، ورأينا فيها باب اسم الرسول والنبي مغلقاً على يميني... وأنا عند الباب واقف، ليس فوق ذلك المقام الذي أوقفني الحق فيه مقام أحد إلّا ما يداخل ذلك المغلق الموثق الغلق، ومع غلقه ما ينحجب عني ما وراءه، إلّا أنّه لا قدم لأحد فيه إلّا الكشف»[2].

لا شكّ في أنّ ابن عربي، وهو يستدعي الرؤى الشخصية، يعوّل كثيراً على المتخيّل في بناء نظريّته في الولاية، ما يجعل خطابه متحرّراً من كلّ رقابة عقلية.

إنّ قوله بصنفين من النبوّة جعله حريصاً على التفريق بين الظاهرتين، وقد تبدّى هذا الحرص، خاصة، في وضعه حشداً من المصطلحات المانعة لأيّ شكل من أشكال التداخل أو التقاطع بين النبوّتين، فهو يُسمّي نبوّةَ التشريعِ نبوّةَ الأنبياء، ونبوّةَ التّكليفِ، والنبوّةَ الخاصّةَ، والنبوّة المقيّدةَ، والنبوّة المكملةَ. أمّا نبوّة الأولياء، فيطلق عليها تسميات من قبيل نبوّة عموم، ونبوّة عامّة، ونبوّة الأخبار، والنبوّة المطلقة[3].

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 456.

(2) المصدر نفسه، 3/ 457. وانظر أيضاً: سائر الأبواب المذكورة آنفاً.

(3) انظر في ذلك: الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، مادة نبوّة، ص1038-1047.

ولكن يظلّ أهمّ تمييز، بالنسبة إليه، القول بانقطاع النبوّة الظاهرة وامتداد النبوّة الباطنة؛ «فالنبوة الظاهرة هي التي انقطع ظهورها، وأمّا الباطنة فلا تزال في الدنيا والآخرة؛ لأنّ الوحي الإلهي والإنزال الربّاني لا ينقطعان؛ إذ كان بهما حفظ العالم»[1].

إنّ نبوّة الأولياء، بصفتها شكلاً من أشكال الاتصال بين الحق والخلق، مستمرة في الزمان لتمثّل صورة من صور تواصل النبوّة وحياً، بيدَ أنّ هذه النبوة المنفتحة في الزمان مقيّدة في المحتوى؛ لأنها مقتصرة على وظيفة التعريف دون التشريع.

ولإثبات انقطاع نبوّة التشريع وانفتاح نبوّة التعريف، استأنس، مرّة أخرى، بإحدى رؤاه المنامية، ونصّها: «فلمّا وصلت في جماعة الواصلين من أهل زماني إلى هذا الباب الإلهي وجدته مفتوحاً، ما عليه حاجب ولا بوّاب، فوقفت عنده إلى أن خلع عليّ خلعة الوراثة النبويّة، ورأيت خوخة مغلقة فأردت قرعها فقيل لي: لا تقرع فإنّها لا تفتح. فقلت: فلأيّ شيء وضعت؟ فقيل لي: هذه الخوخة التي اختصّ بها الأنبياء والرسل عليهم السلام، ولمّا كمل الدين أُغلقت. ومن هذا الباب كانت تخلع على الأنبياء خلع الشرائع. ثمّ إنّي التفت في الباب فرأيته جسماً شفافاً يكشف ما وراءه، فرأيت ذلك الكشف عين الفهم الذي للورثة في الشرائع، وما يؤدّي إليه اجتهاد المجتهدين في الأحكام، فلازمت تلك الخوخة والنظر في ما وراء ذلك الباب، فجليت لي من خلفه صور المعلومات على ما هي عليه، فذلك عين الفتح الذي يجده العلماء في بواطنهم، ولا يعلمون من أين حصل لهم، إلّا أن كوشفوا على ما كشف لنا؛ فالنبوّة العامّة لا تشريع معها، والنبوّة الخاصّة التي بابها تلك الخوخة هي نبوّة الشرائع، فبابها مغلق والعلم بما فيها محقّق، فلا رسول ولا نبيّ. فشكرت الله على ما منح من المنن في السرّ والعلن... وقال ﷺ: «إنّ

(1) الفتوحات، 3/ 285.

الرسالة، يعني البعثة إلى الناس بالتشريع لهم والنبوّة قد انقطعت؛ أي ما بقي ما يشرّع له من عند الله حكم يقوم عليه ليس هو شرعنا الذي جئنا به، فلا رسول بعدي يأتي بشرع يخالف شرعي إلى الناس، ولا نبيّ يكون على شرع ينفرد به من عند ربّه يكون عليه، فصرّح أنّه خاتم نبوّة التشريع»[1].

إنّ نبوّة الأولياء، إذاً، نبوّة موروثة عن نبوّة التشريع، بيدَ أنّ الولي الوارث لا يأتي بشرع جديد؛ بل يظلّ ملتزماً بشريعة النبيّ المتبوع، ومن هنا جاءت فكرة التبعية التي أشار إليها الحكيم منذ القرن الثالث للهجرة، وتطوّرت مع ابن عربي فأصبحت وراثة، فكانت واحدة من اللبنات التي استثمرها في تشييد معمار الولاية، وفي الوصل بين الأولياء والأنبياء.

ولكن ماذا يمكن أن يترتّب على القول بانقطاع نبوّة التشريع وامتداد نبوّة التعريف؟

لقد استنتج بعض الباحثين أنّ القول بانسداد النبوّة وانفتاح الولاية مؤشّر إلى أفضلية الولاية على النبوّة في مذهب ابن عربي، وغيره من الصوفية، ممن «يدّعون أنّ الولي أعلى قدراً وأرفع منزلةً من النبيّ»[2]. ولكن هذا الاستنتاج لا يستند إلى دليل؛ إذ ليس في مؤلّفات الشيخ ما يدفع إلى هذا الاستنتاج. ويخطئ من يذهب إلى أنّ ابن عربي أو غيره من المتصوّفة يفضّلون الولاية على النبوّة، وكلّ ما في الأمر أنّ ابن عربي يرى أنّ ولاية الرسول أعلى من رسالته؛ لأنّ مرتبة الولاية دائمة الوجود، في حين أنّ مرتبة الرسالة منقطعة، فالأفضلية تتمّ، إذاً، على نطاق الشخص الواحد الجامع بين مراتب روحية شتّى، وليس بين شخص الولي وشخص النبي.

ولأنّه كان يتوقّع أن تلتبس هذه المسألة على الفهم، تولّى بنفسه الرد والتوضيح: «فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول، أو ينقل إليك عنه أنّه قال:

---

(1) الفتوحات، 6/ 391-392.

(2) شتيوي، محمد شلبي، نظرية الولاية عند السلف، مرجع سابق، ص113.

الولاية أعلى من النبوّة... أو يقول: إنّ الولي فوق النبيّ والرسول، فإنّه يعني بذلك شخصاً واحداً. وهو أنّ الرسول، من حيث هو ولي، أتمّ من حيث هو نبي ورسول، لا أنّ الولي التابع له أعلى منه. فإنّ التابع لا يدرك المتبوع، أبداً، في ما هو تابع له فيه؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعاً، فافهم»[1].

إن الولي تابع للنبي، وهذه التبعية تقتضي، بالضرورة، أن يكون المتبوع أرفع مقاماً من التابع. ومن ثم، لا مجال للخلط أو سوء الفهم.

ومما يثبت أفضلية الأنبياء على الأولياء، في مذهبه، جعله الولاية الفلك المحيط الجامع للنّبوة والرسالة؛ فالأنبياء والرسل هم أيضاً أولياء، من حيث قربهم من الله وتلقّيهم عنه أسرار الغيب، بيد أنّ الاشتراك في هذه المرتبة لا يعني، إطلاقاً، المساواة والتطابق بين الولاية وسائر المراتب الروحية. وهو، حين يفضّل الولاية على النبوّة، فإنّه يفضّلها في الشخص الواحد الجامع بين الرسالة والنبوّة والولاية، وهذا لا يستوجب أفضلية الولي على النبي؛ لأنّ النبي يفوق الولي في درجة النبوّة وفي الرسالة. وهو حين يضع سلّماً ترتيبياً لهذه الأصناف يجعل الولي دون درجة النبي ودون درجة الرسول، وهو ما يتّضح من تصريحه بأن: «مرتبة الإنسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الإنسان، فهو الكامل الذي لا أكمل منه، وهو محمد، ﷺ، ومرتبة الكمّل من الأناس النازلين عن درجة هذا الكمال الذي هو الغاية من العالم منزلة القوى الروحانية من الإنسان، وهم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، ومنزلة من نزل في الكمال وهم الورثة رضي الله عنهم، وما بقي ممّن هو على صورة الإنسان في الشكل هو من جملة الحيوان، فهو بمنزلة الروح الحيواني في الإنسان الذي يعطي النمو والإحساس»[2].

يرى ابن عربي في محمد رسول الإسلام الإنسان الكامل والأعلى في

---

(1) فصوص الحكم، فصل حكمة قدرية في كلمة عزيرية، ص161.
(2) الفتوحات، 5/ 360.

سلّم الأفضلية، يليه الأنبياء، ثم الأولياء ورثة الأنبياء. وهذا الترتيب يفنّد، بوضوح، ما يُنسب إلى ابن عربي من تفضيل للأولياء على الرسل والأنبياء.

ويتواصل نهج المقارنة بين الولاية والنّبوة، وذلك من خلال المعارج الروحية، فيقرّر أنّ معارج الأنبياء أكمل وأفضل من معارج الأولياء؛ يقول رفعاً للّبس: «... ولا تتوهّم أنّ معارج الأولياء على معارج الأنبياء، ليس الأمر كذلك؛ لأنّ المعارج تقتضي أموراً لو اشتركوا فيها بحكم العروج عليها لكان للولي ما للنبي، وليس الأمر عندنا على هذا، وإن اجتمع في الأصول، وهي في المقامات، لكن معارج الأنبياء بالنور الأصلي، ومعارج الأولياء بما يقتضي من النور الأصلي»[1].

إنّ المعارج، إذاً، تتضمّن أموراً مشتركة، ولكنّها تتضمّن، أيضاً، أموراً تختص بكلّ صنف، ولو اشتركوا فيها لانتفت الفوارق ولكان الأولياء بمنزلة الأنبياء، وليس الأمر كذلك؛ فالمعراج النبوي هو الأصل فرعه المعراج الولائي، وشتّان ما بين الأصل والفرع.

ولكن ابن عربي، على الرغم من حرصه الشديد على التفريق بين النبوّة والولاية، منح، بمجرد اعتباره الولاية قطباً جامعاً للنبوّة والرسالة، وبمجرد قوله باستمرار الولاية بلا انقطاع؛ منح خصومه من الحجج ما جعلهم يتّهمونه بادعاء النبوّة وبتقويض أحد أركان الإسلام، ألا وهو ختم النبوّة.

2-7- خاتم الأولياء:

من أهم القضايا التي تطرّق إليها ابن عربي، وهو يشيّد نظريته في الولاية، قضية «ختم الأولياء»[2]. وقد سبقت الإشارة إلى أنّ أول متصوّف خاض في

(1) رسالة الأنوار، ص285-286.

(2) لقد تعرّض إلى المسألة في أهمّ مصنفاته، ولا سيّما:

أ) عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، ص60-63، ص70-75.

ب) فصوص الحكم، ولاسيما: =

هذه المسألة هو الحكيم الترمذي، وهو ما ينمّ عن استفادته من آراء سابقيه. بيدَ أنه من باب التجنّي على الرجل أن نعدّ نظريّته في «الختم» مجرّد نسخة من نظرية سلفه. إنّ هوية ختم الأولياء لم تتبلور مع الحكيم، بدليل أنّه طرح بشأنها عديد الأسئلة التي بقيت بلا جواب ما يربو على ثلاثة قرون، إلى أن عالجها صاحب (**الفتوحات**)، لا عبر الاكتفاء بالإجابة عنها فحسب؛ بل أيضاً عبر التوسُّع في تلك النظرية، والضبط الدقيق لمفهوم الخاتم ولهويته ومهامه، فبلغت فكرة الختم معه أوج التبلور والوضوح والتماسك، مثلما يتضح لاحقاً.

فما معنى «الخاتم»؟ أهو واحد أم متعدّد؟ ثمّ ما مقوّماته، وفيمَ تتمثّل وظائفه؟

إن عبارة «الخاتم» عبارة قرآنية؛ إذ وردت نعتاً للنبي محمّد، وذلك في الآية: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزَاب: 40][1].

ومعنى ذلك أنّ مفهوم الخاتم لم يكن غريباً عن الوسط الإسلامي، وأنّه لم يكن مجهولاً في الحقل الصوفي منذ وضع الحكيم الترمذي كتابه الشهير (**ختم الأولياء**).

إن «الخاتم»، في معجم ابن عربي، هو من بلغ النهاية في الكمال، فهو حصيلة كل الفضائل المتفرّقة في النوع الذي ينتمي إليه ويختمه. فأن يكون النبي خاتم الأنبياء معناه أنه بلغ الحدّ الذي لا يمكن تخطيه من جهة الكمال، وقس على ذلك مفهوم خاتم الأولياء؛ فهو، في نظره، الأكمل

= - فصّ حكمة نفثية في كلمة شيثية.
- فصّ حكمة قدرية في كلمة عزيرية.
ج) الفتوحات المكيّة، الفصل الثالث والسبعون.

(1) وقد استخدم القرآن أيضاً صيغة الفعل وذلك في الآية: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 7]. والختم، في هذه الآية، بمعنى الكتم والإقفال.

والأفضل من بين كل الأولياء، وهو ينفي أن يكون المقصود بالخاتم: الآخِر مبعثاً أو ظهوراً؛ «فليس الختم بالزمان وإنما باستيفاء مقام العيان»[1].

ويضيف، إجابةً عن سؤال الترمذي حول معنى الخاتم: «لكمال المقام واستيفائه»[2].

إن مفهوم الختم لدى ابن عربي ليس مفهوماً زمانياً مثلما يراه بعض الفقهاء[3]؛ بل هو مفهوم ينسحب على الشخصية الفذّة التي تبلغ أسمى درجات الفضيلة والكمال، مقارنةً بأفراد النوع الذين تمثلهم، فهي الجامعة لما تفرّق فيهم من صفات الكمال.

لا مناصَ من ملاحظة طرافة فهم ابن عربي لمعنى الخاتم؛ فهو ليس الآخِر، كما فهمه جمهور المسلمين؛ لأن النبوّة، في رأيه، غير متقطّعة، ومن ثمّ ليس من الجائز الحديث عن الخاتم بالمعنى الزمني الترتيبي للعبارة.

ولكن كيف يصحّ الحديث عن خاتم آخر غير خاتم الأنبياء والمرسلين؟ ألا يتعارض هذا الحديث مع منطوق النصّ، ومع ما استقرّ في الضمير الإسلامي من أن لا خاتم إلّا محمّد رسول الله؟

لا يتردّد ابن عربي في الإجابة عن هذه الأسئلة، فيقرّر أنّ الأمر لا يتعلّق بختم آخر للنبوّة المحمديّة؛ بل بختمٍ مختلف هو ختم الولاية، وهو ليس مفرداً؛ إذ يوجد أختام ثلاثة هم: خاتم الولاية العامّة، وخاتم الولاية الخاصة، وخاتم الأولاد. فماذا يقصد بكلّ ختم من هؤلاء الأختام؟

لما كانت الولاية الصوفية، لدى ابن عربي، عامّة وخاصّة، فقد كان لزاماً أن يوجد خاتمان: خاتم للولاية العامّة وآخر للولاية الخاصّة. ويذهب إلى أن خاتم الولاية العامّة هو المسيح، وهو يختم ولاية الرسل والأنبياء

---

(1) ابن عربي، عنقاء مغرب، ص71.

(2) ابن عربي، الجواب المستقيم عمّا سأل عنه الترمذي الحكيم، نشره عثمان يحيى بهامش كتاب ختم الأولياء للترمذي، ص263.

(3) انظر، مثلاً، ردّ ابن تيميّة على فكرة خاتم الأولياء في: الفتاوى 11، ص363 وما بعدها.

جميعاً؛ لذلك سُمي خاتماً عاماً، ويظهر في آخر الزمان بعد أن رفعه الله إليه دون أن يأتي بشريعة جديدة؛ لأن الرسالة خُتمت بمحمّد، ولا مجال، مطلقاً، إلى بعثة جديدة برسالة جديدة، ما دام ذلك يتنافى مع النص التأسيسي الذّي يشكل إحدى مرجعيات ابن عربي.

يحدّد الشيخ الحاتمي الخاتم العام بقوله (من الطويل):

«أَلا إِنَّ خَتْمَ الأَوْلِيَاءِ رَسُولُ   وَلَيْسَ لَهُ فِي العَالَمِينَ عَدِيلُ

هُوَ الرُّوحُ وَابْنُ الرُّوحِ وَالأُمِّ مَرْيَم   وَهَذَا مَقَامٌ مَا إِلَيْهِ سَبِيلُ

رفعه الله إليه، ثم ينزله ولياً خاتم الأولياء في آخر الزمان، يحكم بشرع محمّد ﷺ في أمّته، وليس يختم إلا ولاية الرسل والأنبياء»[1].

يقتفي ابن عربي آثار الترمذي والحلّاج في اعتبار المسيح شخصيةً فذّةً جديرةً بأن تكون مَثَلَ المتصوّفة الأعلى؛ بل إن الشيخ الأكبر، ومن قبله الحكيم والحلّاج، قد نسب المسيح إلى أمّة محمد وعَدّه أفضل أبناء الأمّة، بمن فيهم الصّحابي أبو بكر الصديق نفسه. ويعود هذا التبجيل الذي يحظى به المسيح مقارنةً بأفضل الصحابة، في التصوّر السني، على خلفية أن الصّديق إن كان من المقرّبين، فهو لم يكن نبيّاً ولا رسولاً، في حين جمع ابن مريم بين النبوّة والرسالة. والحال تلك، ليس من الجائز أن يفضل من دون النبي نبياً ورسولاً[2]. ولكن المسيح، على الرغم من كونه صاحب رسالة، فإنه، عند رجعته، يكون تابعاً للرسالة المحمديّة، دون أن يعني ذلك تنكّر المسيح لمسيحيته؛ لأن ابن عربي يؤمن بوحدة المعبود، وبوحدة مصدر الديانات،

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، 4/ 195.

(2) لقد أثار هذا الموقف حفيظة بعض أعلام التصوّف السلفي، ولا سيّما ابن تيميّة الذي أدان هذا الموقف باعتباره يزحزح إحدى مسلّماته السلفية، وهي القول بأفضلية أبي بكر صاحب الرسول وخليفته على سائر المسلمين.

- راجع مثلاً: ابن تيميّة، رسالة الفرقان، ضمن فقه التصوّف، ص118-119.

فهي جداول متفرّعة عن نهر واحد. كما أنه يؤمن، أيضاً، بوحدة النبوات؛ فالنبوة المحمدية هي الأصل، وما سائر النبوّات إلا قبس من ذلك الأصل.

ولكن بم نفسّر اختيار ابن عربي المسيح عيسى ابن مريم خاتماً للولاية العامّة؟ وما صلة هذا الاختيار بظروف العصر؟

لا شكّ في أن ابن عربي في تنصيبه المسيح خاتماً للولاية إنّما يعترف له بفائق التضحية التي أبداها في سبيل رسالته ودفاعاً عن دينه. وإن هذا الاعتراف ليعدُّ علامةً من علامات المرونة والتسامح في تعامل بعض رموز الفكر الإسلامي مع المسيحية، ومؤشّراً إلى الرغبة في إقامة جسور تواصل بين الديانتين، في وقت كان فيه المسيحيون يشعلون نيران حروبهم على المسلمين باسم الصليب!

هذا عن خاتم الولاية العامّة، فماذا عن خاتم الولاية المحمديّة؟

لئن كانت هوية خاتم الولاية العامّة واضحة المعالم، فإن هوية الخاتم المحمّدي ليست بالدرجة نفسها من الوضوح والجلاء، ولا سيّما أنّ ابن عربي متردّد بين تولية شخص آخر خاتماً محمّدياً وبين إعلان نفسه ذلك الخاتم، ولكن من يتدبّر مصنّفاته ينتهِ إلى أن نصوصه في هذه المسألة مخاتلة متردّدة بين التلميح والتصريح، خوفاً من ردود فعل خصومه المتربّصين به وبآرائه.

توجد نصوص عدّة حدّد من خلالها هويّة خاتم الولاية المحمدية، فإذا بها، في ما يذكر، شخصية تاريخية تحمل علامة مادية تثبت هويتها، من هذه النصوص قوله: «وللولاية المحمدية المخصوصة لهذا الشرع المنزّل على محمّد ﷺ ختم خاصّ هو في الرتبة دون عيسى عليه السلام؛ لكونه رسولاً، ولقد وُلد في زماننا، ورأيته أيضاً، واجتمعت به، ورأيت العلامة الختمية التي فيه. فلا ولي بعده إلّا هو راجع إليه، كما أنّه لا نبيّ بعد محمد ﷺ إلا وهو راجع إليه»[1].

(1) الفتوحات، 3/ 177.

ندرك من خلال هذا الشاهد أنّ ابن عربي يتحدّث بضمير الغائب عن شخص تاريخي وليس مفترضاً أو منتظراً. وهو في الرتبة دون عيسى خاتم الولاية المطلقة، ويكون تابعاً للشريعة المحمّديّة، وهو يحمل العلامة الختمية نفسها التي يحملها الرسول بين كتفيه، ما يؤكّد أنّه على قدم محمد؛ إذ ورث عنه علامة الختمية.

ويزيد الأمر توضيحاً وتفصيلاً حين يقرّر أن: «ختم الولاية المحمديّة رجل من العرب، من أكرمها أصلاً ويداً، وهو في زماننا اليوم موجود، عرّفت به سنة خمسة وتسعين وخمسمئة، ورأيت العلامة التي له، قد أخفاها الحقّ فيها عن عيون عباده، وكشفها الي بمدينة فاس. حتّى رأيت خاتم الولاية منه، وهو خاتم النبوّة المطلقة لا يعلمها كثير من الناس، وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه في ما يتحقّق به من الحق في سرّه من العالم به. وكما أنّ الله ختم بمحمّد ﷺ نبوّة الشرائع كذلك ختم الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الورث المحمدي، لا التي تحصل من سائر الأنبياء، فإنّ من الأولياء من يرث إبراهيم وموسى وعيسى، فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمديّ، وبعده فلا يوجد ولي على قلب محمّد، ﷺ. هذا معنى خاتم الولاية المحمدية»[1].

يوضح هذا النص شخصية ختم الولاية المحمدية، إنه عربي الأصل والخلق، وهو شخصية تاريخية، وليست خيالية، وهو من المغرب، يظهر بعد خاتم الأنبياء؛ لأنه خاتم الولاية التي تحصل من الإرث المحمدي.

ولئن تحدث ابن عربي في بعض النصوص عن الختم المحمدي على أساس أنّه شخص لا يمتّ إليه بصلة، فإنه قد أعلن نفسه خاتماً للولاية الخاصّة في معظم المواضع التي تطرّق فيها إلى مسألة الختم، فهو القائل (من الوافر):

(1) الفتوحات، 3/ 87-88.

أنــا خــتــم الــولايــة دون شــك لورث الـهـاشـمـي مع الـمـسـيـح[1]

ويقول أيضاً (من البسيط):

مـنّ الإلـه عـلـيـنـا فـي خـلافـتـنـا بخاتم الحكم لم يخصص به بشرا[2]

ثمّ إن صفات الخاتم ونسبته تشي بأن الخاتم الخاص هو ابن عربي نفسه، فقد جاء في إحدى قصائده (من الطويل):

أنا أكرم الأسلاف في كل مشهد أعـيـن فـيـه مـن مـعـمّ وخـوّل

فـوالـدنـا مـن قـد عـلـمـتـم وجـوده ولـم تعلموا ما هو لمنصبه العلي

وأمـي الـتـي مـازلـت أذكـرهـا لـكـم من النفس العالي النزيه المكمّل

بهم كنت في أهل الولاية خاتماً فـكـلّ ولـيّ جـاء مـن بـعـدنـا يـلـي

فـيـحـصـل فـيـه نـائـبـاً عـن ولايـتـي كذا قال أهل الكشف عن خير مرسل

كـعـيـسـى رسـول الله بـعـد مـحـمّـد فـأنـزلـه الـرّحـمـن مـنـزلـة الـولـي[3]

وترسم إحدى قصائده بوضوح تامٍّ صورة الخاتم، معلنةً أنّه ابن عربي لا غير. يقول (من البسيط):

إنّــي أقــمــت لــديــن الله أنــصــره والنّصر منه كما قد جاء في الكتب

بـأنّـنـي خـاتـم الأصـل ذو كـرم مـن طـيء عـربـيّ عـن أب فـأب

ورتـبـتـي فـي الإلـهـيـات يـعـلـمـهـا ما نالها أحد قبلي من العرب[4]

ويورد جملة من الرّؤى يُعلن من خلالها أنّه قد عُيّن ختماً للولاية المحمّدية، وأنّ هذا التّعيين ليس ادعاء، أو رغبة شخصيّة؛ بل هو أمر إلهي شبيه بذلك الأمر الذي بمقتضاه اصطفى الله محمّداً ليكون خاتم الأنبياء

(1) المصدر نفسه، 1/ 24.

(2) المصدر نفسه، 3/ 560.

(3) ابن عربي، الديوان، ص192.

(4) المصدر نفسه، ص259.

والرّسل. جاء في إحدى تلك الواقعات: «عندما كنت في مكّة سنة تسع وتسعين وخمسمائة رأيت في المنام الكعبة مبنيّةً بالآجر الفضي والذهبي، وقد اكتمل البناء عدا آجرتين؛ واحدة من زاوية اليمن والثانية من زاوية سورية، واحدة فضية والثانية ذهبية، فوجدتني أتحفّز لوضع تينك الآجرتين الناقصتين، فقد كنت أنا نفسي تينك الآجرّتين بفضلهما اكتمل البناء وشيّدت الكعبة، كنت واقفاً ومتأكّداً من أنّني كنت تَيْنِكَ الآجرّتين، وأنّهما كانتا أنا، ثمّ أفقت فشكرت الله. وبتفسير هذا الحلم قلت في نفسي: أنا من بين التابعين في طبقتي، مثل رسول الله من بين الأنبياء، وعسى الله أن أتمّ بي ختم الولاية، وما ذلك على الله بعسير، وقد تذكّرت حديث الرّسول حيث استعمل كلمة الجدار، وأنّه كان الآجرّة الناقصة[1]. وقصصت هذا الحلم إلى واحد ممّن له بهذا المجال معرفة، وقد كان موجوداً بمكّة، وهو أصيل توزر، ففسّرها مثل ما فسّرته، لكنّني لم أذكر له صاحب الرؤيا»[2].

إنّ نصّ الرؤيا بمثابة مرسوم تولية ابن عربي ختماً للأولياء، وهو إملاء سماوي، ولا سيّما أنّ ما يراه العارف في المنام، بحسب ابن عربي، إن هو إلا إنباء عن الغيب؛ بل إنّ الرؤيا التي رآها الرّسول، والتي مثّلت حجة على ختميّته، هي الرؤيا ذاتها التي رآها ابن عربي، فأيقن أنّ الله قد عيّنه خاتماً للولاية المحمّدية. من المُلاحظ أنّ ابن عربي كثيراً ما يلوذ بالنبوّة في ترسيخ مقوّمات الولاية، وفي دفع المتلقّي إلى التسليم بمحتوى جملة الرؤى المؤسّسة لتلك المقوّمات، فإذا كان المسلمون لا يشكّون في مضمون رؤيا الرّسول حول تخصيصه بختم النبوة، فعليهم بالتبعية ألّا يرتابوا، أيضاً، في رؤيا ابن عربي التي من خلالها أتمّ به الله ختم الولاية.

ومن النّصوص التي يرسم فيها هويّة الختم هذه الفقرة: «إنّه رجل من

---

(1) يُشير إلى الحديث: «أنا بين الأنبياء مثل رجل يقيم جداراً ويكمله إلّا آجرة؛ أنا تلك الآجرّة، وليس بعدي رسول ولا نبيّ». المعطيات السّابقة نفسها، ص267، قبل الحاشية 1.

(2) الفتوحات، 1/ 318-319.

بيت العرب، مَن أكرمها أصلاً ويداً، وإنّه ليس من سلالة الرّسول ﷺ الحسيّة، يواطئ اسمُه اسمَهُ ﷺ، ويجوز خلقه»[1].

إن صفات المُشار إليه بضمير المتكلّم في القصيدة تلتقي بصفات المتحدَّث عنه بضمير الغائب في الشاهد النّثري، وكلّ تلك الصّفات تكشف عن هويّة الخاتم، وهو ليس سوى ابن عربي؛ فهو حاتمي من بني طي، وخؤولته من خولان، وهو عربي كريم الأصل واليد، كما أنّ اسمه يواطئ اسم الرّسول؛ إذ كلاهما اسمه «محمّد»[2]، ولكن الإشارة الطريفة في هذه الفقرة أنّ هذا الخاتم ليس من أهل بيت الرسول، بالمفهوم الحسي لأهل البيت؛ بمعنى أنّ هذا الخاتم لا ينتمي إلى أهل التشيّع. ولا يظنّنّ أحد أنه المهدي المنتظر.

يقتفي ابن عربي في هذه النقطة آثار الحكيم التّرمذي في توسيع نطاق أهل بيت الرّسول، وذلك عبر الانعطاف بها من سياق الانتساب الرّحمي إلى سياق الانتساب الروحي. وعلى الرغم من إقراره بشرف أهل البيت وبسموّ مكانتهم[3]، لا يخصّهم بمنزلة خاصّة في الدّنيا: «ولا يظهر حكم هذا الشرف لأهل البيت إلا في الدّار الآخرة؛ فإنّهم يُحشرون مغفوراً لهم. وأمّا في الدّنيا، فمن أتى منهم حدّاً أقيم عليه، كالتّائب الذي إذا بلغ الحاكم أمره، وقد زنى أو سرق أو شرب، أقيم عليه الحدّ، مع تحقّق المغفرة»[4].

وعلى ضوء هذا التمثّل الجديد لأهل البيت تتحدّد هويّة ختم الأولياء؛ فهو ليس من أهل البيت بالمفهوم الشيعي؛ بل من أهل البيت بمنظور ابن عربي. وهو يرى أنّ الوراثة الروحية هي بيت الرّسول الأعلى؛ فهي لديه

---

(1) المصدر نفسه، 3/ الجواب عن السؤال 15.

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ الاسم الكامل لابن عربي هو: محمد بن علي بن أحمد محيي الدّين بن عربي.

(3) يُراجع في هذا السياق: الفتوحات، الباب التاسع والعشرون، في معرفة سرّ سلمان، ص227-242.

(4) المصدر نفسه، ص231.

أفضل وأرقى من بيته الأدنى التي إليها ينتسب؛ ولهذا كان خاتم الأولياء من بيته الأعلى، يقول في ذلك: «ولمّا كان الحقّ تعالى الإمام الأعلى والمتّبع الأوْلى قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتْح: 10][1]، ولا ينال هذا المقام من بعد النّبيّ المصطفى الأعظم إلا ختم الأولياء الأطول الأكرم، وإن لم يكن من بيت النّبيّ، فقد شاركه في النّسب العلوي، فهو راجع إلى بيته الأعلى لا إلى بيته الأدنى»[2].

وينفي في (**الفتوحات**)، مراراً، أن يكون ختم الأولياء هو المهدي المنتظر: «وما هو بالمهدي المسمّى المعروف المنتظر، فإن ذلك من سلالته وعترته، والختم ليس من سلالته الحسيّة، ولكنّه من سلالة أعراقه وأخلاقه ﷺ»[3].

إنّ الانتماء إلى عترة الرّسول الحسيّة ليس شرطاً للتحقّق بالولاية؛ بل إنّه يقوّض هذا الشّرط الذي يعتنقه الشّيعة، فيضع موضعه شرطاً آخر هو الانتماء الرّوحي إلى الرّسالة المحمّدية. وبذلك وسّع نطاق الولاية وحرّرها من الإيديولوجيا الشيعية، لتنفتح على آفاق روحية أرحب، رحابة التمثّل الصوفي لعقيدة آل البيت[4].

إنّ تفريق ابن عربي بين خاتم الأولياء والإمام المنتظر حجّةٌ على أنّ الولاية الصوفية غير الإمامة الشيعيّة، ومن ثمّ يتضح تهافت الرّأي القائل: إنّ «الولاية الصوفية مؤسّسة على الولاية/ الإمامة عند الشّيعة ومستنسخة منها»[5].

هذه، إذاً، أهم ملامح خاتم الأولياء، فماذا عن الأدوار الموكولة إليه؟

---

(1) الفتح: 48/ 10.

(2) ابن عربي، عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، ص63.

(3) الفتوحات، 3/ 89.

(4) أهل البيت عند أهل السنة هم كلّ برّ تقيّ؛ إذ بعث النّبيّ محمّد لإقامة بيت التّوحيد وتشييده، فكلّ من أوى إليه فهو تحت كنفه ومن أهله. وعند الشيعة: هم علي وفاطمة والحسن والحسين والأئمة من نسلهم وذرّيتهم.

(5) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ص356.

لقد ثبت لدينا تنصيص ابن عربي على أنّ خاتم الأولياء يكون تابعاً للشّريعة المحمديّة، فلا يأتي بشرع جديد، ولكنّه، في الوقت نفسه، يؤكّد أنّه نبيّ، وأنّه «أعلم الخلق بالله، لا يكون في زمانه ولا بعد زمانه أعلم بالله وبمواقع الحكم منه، فهو والقرآن أخوان»[1].

إنّنا إزاء خاتم عالم، إن لم نقل عليماً؛ لذا يحمّله ابن عربي مسؤولية الاضطلاع بوظيفة الاجتهاد والتعريف بمضمون الرسالة السماوية، باعتبار غزارة علمه الموروث عن النبوّة المحمدية، فهو أعلم الخلق بالله: «يعلم قدر ما ورث كلّ ولي محمّدي من محمّد ﷺ، فيكون هو الجامع علم كلّ وليّ محمّدي، وإذا لم يعلم هذا فليس بختم»[2].

مثلما أعطي ختم الأنبياء جوامع الكلم، أُعطي وريثه علم كلّ ولي محمدي. ومن هنا، يستمدّ سلطته الرمزية وأحقيّته بالزعامة العرفانية دون غيره من العلماء؛ لأنه أعلمهم.

إنّ القدرات المعرفية، التي خلعها ابن عربي على خاتم الأولياء، وما أُوكل إليه من وظائف التعرّف والتعريف والاجتهاد، لَتعكس توقه إلى مقاربة الرسالة الإسلامية مقاربةً روحيةً جديدةً تقطع مع المقاربات الموغلة في الحسّ، والقائمة على التكرار والتقليد. وهو ما يُفسّر ثورته العارمة على الفقهاء الذين احتكروا الحقيقة الدينية، ونصّبوا أنفسهم الجهة الوحيدة الممثلة لها والناطقة بها. وما تأهيله خاتم الأولياء ليكون الطرف الممثّل للحقيقة في عصره إلا محاولة منه لزحزحة سلطان العلماء التقليديين، والتمكين للعرفانيين حتى يجدّدوا دينهم بإحياء قيمه الروحية التي اندرست. وبما أنّ خاتم الأولياء ليس سوى ابن عربي نفسه، فهو بالنتيجة المؤهّل الوحيد للإصداع بالحقيقة الدينية اليقينية، والفاعل الأنسب للسّمو بالعصر، مثلما سما خاتم الأنبياء

---

(1) الفتوحات، 3/ 339.

(2) المصدر نفسه، 4/ 442.

بعصره من قبل، وما على الولي الوارث إلّا تسلّم المشعل ومواصلة المسيرة، ولسان حاله يقول (من الكامل):

في كلّ عصر واحد يسمو به وأنا لباقي العصر ذاك الواحد[1]

وتطرّق ابن عربي، بصورة غير مسبوقة، إلى الحديث عن ختم ثالث لم يتطرّق إليه، في ما نعلم، إلا في موضع واحد[2]، وقد سمّاه «ختم الأولاد»؛ وقد رسم ملامحه من خلال قوله: «وعلى قدم شيث[3] يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني، وهو حامل أسراره، وليس بعده ولد في هذا النوع؛ فهو خاتم الأولاد، وتولد معه أخت له وتخرج قبله، ويخرج بعدها، يكون رأسه عند رجليها. ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل بلده، ويسري العقم في الرجال والنّساء، فيكثر النكاح من غير ولادة، ويدعوهم إلى الله فلا يُجاب، فإذا قبضه الله تعالى، وقبض مؤمني زمانه، بقي من بقي مثل البهائم، لا يُحلّون حلالاً ولا يُحرّمون حراماً. يتصرّفون بحكم الطبيعة شهوةً مجرّدةً نحو العقل والشرع فعليهم تقوم السّاعة»[4].

اختلف الباحثون في تحديد هويّة ختم الأولاد؛ فرأى بعضهم أنّه قد يكون عيسى، ورأى بعضهم أنّه مجرّد ولد يولد في آخر الزّمان، ورأى بعضهم الآخر أنّ حديث ابن عربي عن ختم الأولاد حديث رمزي، ومن ثمّ فسّر المسألة تفسيراً فلسفيّاً. ولعلّ هذا الاختلاف راجع إلى أنّ ابن عربي لم يُشرْ إلى هذا الختم إلا باقتضاب وفي موضع وحيد، وقد تسعفنا العودة إلى بعض نصوصه بتحديد هويّة ختم الأولاد.

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 40.
(2) أشار إليه في (فصوص الحكم): فص حكمة شيثية في كلمة عزيرية.
(3) جاء في (الكتاب المقدّس) أنّ شيثاً هو ثالث أولاد آدم بعد قابيل وهابيل، وكان ميلاده بمثابة التّعويض عن فقدان هابيل، لأنّ قابيل كان قد قتله. انظر: سفر التّكوين، الإصحاح: 4-5.
(4) فصوص الحكم، ص610.

يسلّم ابن عربي بأنّ ظاهرة «الختم» ظاهرة حتمية اقتضاها القانون الإلهي، فكلّ ما له بداية يجب أن تكون له نهاية، «وذلك أن الدّنيا لما كان لها بدء ونهاية وهو ختمها قضى الله -سبحانه- أن يكون جميع ما فيها، بحسب نعتها، له بدء وختام»[1].

لكلّ بداية نهاية ولكلّ بدء ختم، هذا القانون ينسحب على أركان الدين الأربعة؛ الرّسالة والنّبوّة والولاية والإيمان. إنّ لكلّ ظاهرة من تلك الظّواهر بداية، ولها أيضاً ختم يغلق دائرتها، فمحمّد خاتم الرّسالة ونبوّة التّشريع، وعيسى ختم الولاية العامّة، وابن عربي نفسه ختم الولاية المحمديّة الخاصّة، ولكن أين ختم الإيمان؟

إنّ سحب قانون الختميّة على الرّكن الرّابع وهو الإيمان ينتهي بنا إلى الإقرار بأنّ «ختم الأولاد» هو ختم ولاية الإيمان، وهو آخر مولود يُولد مؤمناً، فتكون دعوته إلى الإيمان عقيمة، وتنتقل عدوى العقم من المستوى الرّوحي إلى المستوى الوجودي، ومن ثمّ تتزامن نهاية العالم مع نهاية الإيمان.

إنّ ختم الأولاد إذاً ولي، ولكنّه وليّ بالمعنى الواسع للعبارة، فهو خاتم الإيمان؛ إذ لا مؤمن بعده.

لا شكّ في أنّ ابن عربي يحذّر المؤمنين عامةً من مغبّة انقطاع الإيمان بنهاية دورة ولايته، فبقاء العالم رهن بقاء الإيمان، وبقاء الإيمان رهن وجود الأولياء، والنّتيجة هي أنّ العالم باقٍ ما بقي الأولياء، نهاية دورة الولاية بظهور خاتم الإيمان هي في الوقت إعلان نهاية العالم.

إن شخصية خاتم الولاية المحمدية شخصية متخيّلة أكثر منها تاريخية، على الرغم من مسعى ابن عربي إلى إيهام المتلقي بتاريخيتها. وقد بدت

(1) ابن عربي، الفتوحات، 3/ 89.

شخصية نموذجية مشكّلة من المعدن النبوي النفيس، حاملة للقيم العربية الأصيلة التي اندثرت، والتي حلم ابن عربي بإحيائها من خلال شخصيته الولائية الكاريزماتية المنشودة.

لقد كانت نظرية خاتم الأولياء أساس إنكار كثير من العلماء على الشيخ الأكبر؛ منهم ابن تيميّة الذي رأى فيها تجرؤاً وتطاولاً على مقام خاتم الأنبياء، ومخالفةً للشرع والعقل في آن، وقد تولّى الردّ على أطروحة ابن عربي بقوله: «... ومنهم من يدّعي أنّ خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء من جهة العلم بالله، وأنّ الأنبياء يستفيدون العلم بالله من جهته، كما يزعم ذلك ابن عربي صاحب كتاب (**الفتوحات المكيّة**) وكتاب (**الفصوص**)، فخالف الشرع والعقل مع مخالفة جميع أنبياء الله تعالى وأوليائه، كما يقال لمن قال: فخرّ عليهم السّقف من تحتهم لا عقل ولا قرآن»[1].

2-8- الخلافة الباطنيّة أو حكومة الأولياء:

لم يكن ابن عربي أوّل من شيّد بخياله الخصب للأولياء مراتبَ ومنازلَ، وأعدّ لهم وظائف ومهام؛ فقد رتّب المتصوّفة أولياءهم منذ فترة مبكّرة من تاريخ التّصوّف، مستندين في ذلك إلى الحديث النّبوي: «إن لله -عزّ وجلّ- في الخلق ثلاثمئة قلوبهم على قلب آدم عليه السّلام، ولله -تعالى- في الخلق أربعون قلوبهم على قلب موسى، ولله -تعالى- في الخلق سبعة قلوبهم على قلب إبراهيم، ولله -تعالى- في الخلق خمسة قلوبهم على قلب جبريل، ولله -تعالى- في الخلق ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل، ولله -تعالى- في الخلق واحد قلبه على قلب إسرافيل. فإذا مات الواحد أبدل الله -عزّ وجلّ- مكانه من الثّلاثة، وإذا مات من الثلاثة أبدل الله مكانه من الخمسة، وإذا مات من الخمسة أبدل الله مكانه من السبعة، وإذا مات من السبعة أبدل الله مكانه من الأربعين، وإذا مات من الأربعين أبدل الله مكانه من الثلاثمئة، وإذا مات من

(1) ابن تيميّة، فقه التّصوّف، رسالة الفرقان، ص130.

الثلاثمئة أبدل الله مكانه من العامّة. فبهم يُحيي ويُميت ويُمطر ويُنبت ويدفع البلاء»[1].

استثمر الصوفي أبو بكر الكتاني (ت 322هـ) هذا الحديث ليقيم خلافة باطنية على النحو الآتي: «الغوث ويليه أربعة عمد، يليهم سبعة أخيار، ثمّ أربعون من البدلاء، ثمّ سبعون من النجباء، ثمّ ثلاثمئة من النقباء. ثمّ يوزّعهم في أنحاء الأرض كلّها، فمسكن النقباء في المغرب، ومسكن النجباء في مصر، ومسكن الأبدال في الشّام، والأخيار سوّاحون في الأرض، والعمداء في زوايا الأرض، ومسكن الغوث مكّة. فإذا عرضت الحاجة من أمر العامّة ابتهل النّقباء ثمّ النجباء ثمّ الأبدال ثمّ الأخيار ثمّ العمداء، ثمّ أُجيبوا، وإلّا ابتهل الغوث، فلا يتمّ مسألته حتى تُجاب دعوته»[2].

من الواضح أن هذه المنظومة الولائية المحكمة تستمدُّ سلطانها ونفوذها من قوّتها الرمزية في تلبية رغبات الجماعة؛ لأنها مستجابة الدعاء، وهو مقوّم من مقوّمات السيطرة الكاريزماتية، كما أرادها الخيال الخلّاق الذي صنعها.

وقد استفاد الشيخ الأكبر من جهود القدامى، فحافظ على ذلك الإرث التصنيفي في أبعاده المصطلحية والعددية والوظيفيّة، ولكنّه زاد المسألة توسيعاً ودقّةً ووضوحاً.

فممّ تتكوّن حكومته الباطنية؟ وما طبيعة المهام الموكولة إلى كلّ صنف من أصناف الأولياء؟

يصنّف الشيخ الأكبر الأولياء صنفين كبيرين؛ صنفاً ثابت العدد فلا يزيد ولا ينقص، وصنفاً ثانياً متحرّكاً، ويتفرّع كلّ قسم إلى أصناف صغرى. ونهتمّ في هذا المبحث بالصنف الأوّل فحسب؛ لأنّه يشكّل قوام الحكومة الباطنية

---

(1) الأصفهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء 1/ 44.

(2) الشعراني، الطبقات، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1/ 95.

لديه. أمّا الصنف الثاني، فتتجاوز فروعه الثّمانين فرعاً، ولا موجب في هذا السّياق إلى عرضها كلّها[1].

يساير ابن عربي سابقيه من المتصوّفة في القول: إنّ «الله يحفظ العالم بهؤلاء الأولياء وبزوالهم ينهار العالم وتعمُّ الفوضى... الأقطاب والأئمة والأوتاد يحفظ الله بهم العالم كما يحفظ البيت بأركانه، فلو زال ركن منها زال كون البيت بيتاً»[2].

يمثّل القطب أو الغوث أسمى مراتب الأولياء، وهو لا يكون إلّا واحداً في كلّ زمان، والقطب الأوّل هو الرّسول لمّا كان حيّاً، ولكن بوفاته «دخلت الرّسل كلّهم في هذه الشّريعة يقومون بها والأرض لا تخلو من رسول حي بجسمه، فإنّه قطب العالم الإنساني، ولو كانوا ألف رسول لا بدّ أن يكون الواحد من هؤلاء هو الإمام المقصود، فأبقى الله تعالى بعد رسوله ﷺ من الرّسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدّار الدّنيا ثلاثة وهم: إدريس بقي حيّاً بجسده وأسكنه الله السّماء الرّابعة... والسّموات السّبع تبقى ببقائها وتفنى صورتها بفنائها... وأبقى في الأرض إلياس وعيسى وكلاهما من المرسلين وهما قائمان بالدين الحنيفي... أمّا الخضر فهو الرّابع... فهؤلاء باقون في الدّار الدّنيا فكلّهم الأوتاد، واثنان منهم الإمامان وواحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحق من العالم»[3].

إنّ القطب واحد في كلّ زمان، وهو يمثّل همزة الوصل بين الله والعالم؛ فهو خليفة الله في الأرض.

ويميّز ابن عربي بين صنفين من الأقطاب؛ القطب الرّسول والقطب

(1) للاطلاع على هذه التصنيفات، يُراجع: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، الباب الثالث والسبعون.

(2) المصدر نفسه، 3/ 8.

(3) المصدر نفسه، 3/ 9.

الولي، وهو بمثابة النائب للأوّل ما دام الأولياء ورثة الأنبياء. ويكون قطب الأولياء من طبقة المقرّبين، وهي أرقى الطّبقات.

والوجه في تسميته بالقطب أن «كلّ شيء يدور عليه أمر ما من الأمور فذلك الشيء قطب ذلك الأمر... والأقطاب من الكمّل... وقد يتوسّعون في هذا الأمر فيسمون قطباً كلّ ما دار عليه مقام من المقامات، وانفرد به في زمانه على أبناء جنسه، وقد يُسمّى رجل البلد قطب ذلك البلد وشيخ الجماعة قطب تلك الجماعة، فلا بدّ في كلّ قرية من ولي الله تعالى به يحفظ الله تلك القرية، كافرة كانت أم مؤمنة، فذلك الولي قطبها. وكذلك أصحاب المقامات، فلا بدّ لهؤلاء من قطب يكون المدار عليه في الزّهد في أهل زمانه، وكذلك في التوكّل والمحبّة والمعرفة وسائر المقامات والأحوال، لا بدّ في كلّ صنف من أربابها من قطب يدور عليه ذلك المقام. والقطب هو الشخص الذي تدور عليه رحى السياسة الناموسيّة المبثوثة في مصالح العالم المؤيّدة بالمعجزات والكرامات»[1].

يستمدّ القطب تسميته من كونه «سيّد الجماعة في زمانه»[2]، والجامع لما تفرّق في الأولياء من صفات الكمال، ولا سيّما أنه يأخذ عن الروح المحمّدي «علوماً جمّةً ومآخذ مختلفةً، ولهذا الرّوح المحمدي مظاهر في العالم وأكمل مظهره في قطب الزّمان»[3].

ينبغي تأكيد حقيقة سبق إثباتها وهي الارتباط الوثيق بين النّبوّة والولاية؛ إذ الأقطاب الأولياء هم، في نظره، نواب الأنبياء، وستتبدّى هذه النيابة أكثر في مستوى المهام الموكولة إلى القطب.

يرى ابن عربي أنّ القطب بمقام النبيّ، فهو يمثّل همزة الوصل بين الحق

(1) المصدر نفسه، 3/ 4.
(2) المصدر نفسه، 3/ 10.
(3) المصدر نفسه، 3/ 4.

والخلق؛ إذ يتلقّى الأوامر الإلهية، ثمّ يتولّى تنفيذها في الخلق، فهو خليفة الله في أرضه «ومقامه تنفيذ الأمر وتصريف الحكم»[1].

غير أنّ الأقطاب، وإن كانوا يتماثلون في شكل الخلافة، فإنّهم يختلفون في جوهرها، «فمنهم من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة، كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن ويزيد بن معاوية وعمر بن عبد العزيز والمتوكّل، ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصة، ولا حكم له في الظاهر، كأحمد بن هارون الرّشيد السبتي وكأبي يزيد البسطامي، وأكثر الأقطاب لا حكم لهم في الظاهر»[2].

لا بدّ للقطب، إذاً، من وظيفة قد تكون دينيّة فحسب، وفي هذه الحالة يمثّل الزّعامة الرّوحية أو الحقيقة الدينية؛ لأنّ «الحق له متجلٍّ على الدّوام»[3]. وقد يضطلع بوظيفة دنيوية، فيكون زعيماً سياسياً على غرار الخلفاء أبي بكر وعمر وعثمان...

بيد أنّ من الأقطاب من يكون قادراً على الجمع بين السلطتين الروحية والسياسية، حينئذٍ يتميّز حكمه بالعدل والإنصاف؛ لأنّ ما يصدر عنه إنّما يصدر عن إملاء إلهي ما دام معصوماً من الخطأ. أمّا الخليفة الظاهر فقد يكون عادلاً وقد يكون جائراً؛ «لأنّ الجور والعدل يقع في أئمة الظاهر ولا يكون القطب إلّا عدلاً»[4].

يعلن الشيخ الأكبر بصورة واضحة أحقيّة القطب الصوفي بتولي شؤون المسلمين الدينية السياسية، في إشارة إلى أنّ خلفاء الظاهر ليسوا جديرين بذلك ما دام الجور من قبلهم وارداً.

---

(1) ابن عربي، القطب الغوث الفرد، جمع وتأليف محمود محمود الغراب، ص19.
(2) المصدر نفسه، ص10.
(3) المصدر نفسه، ص19.
(4) المصدر نفسه، ص9.

ويلي مرتبة القطبية مرتبة الإمامة، وإذا كان القطب لا يكون إلّا واحداً في كلّ زمان، فإنّ عدد الأئمّة في كلّ زمان لا يزيد على الاثنين، وهما وزيرا القطب، وهما اللّذان يخلفانه إذا مات؛ بمعنى أنّ أحدهما يصير القطب في غياب قطب الزمان الذي ينوبانه، وهما يتقاسمان الأدوار؛ إذ «الواحد منهما مقصور على مشاهدة عالم الملك والآخر عالم الملكوت»[1].

ثمّ تأتي مرتبة الأوتاد «وهم أربعة في كلّ زمان لا يزيدون ولا ينقصون»[2].

يتّسق هذا العدد مع أركان الكعبة الأربعة، ومع أركان الدين الأربعة (الرسالة والنبوة والولاية والإيمان، بحسب التصور الصوفي)، فبالواحد يحفظ الله الرسالة، وبالثاني يحفظ النّبوّة، وبالثالث يحفظ الولاية، وبالرابع يحفظ الإيمان. ويتناسب هذا العدد أيضاً مع التّقسيم الجغرافي للكون؛ إذ يتولّى كلّ وتد من أولئك الأربعة حفظ جهة من الجهات الأربع؛ «فالواحد منهم يحفظ الله به المشرق وولايته فيه، والآخر المغرب، والآخر الجنوب، والآخر الشمال»[3].

إنّ الشيخ الأكبر يوزّع الأولياء الأوتاد توزيعاً محكماً، فهم دائمو الحضور في كلّ زمان وفي كلّ مكان؛ لأنّ الله يحفظ العالم بوساطتهم. فما زال العالم محفوظاً ما دام فيه الأوتاد.

ويلي الأوتاد الأبدال، وهم سبعة على عدد أيّام الأسبوع، وعدد الكواكب، وعدد الأقاليم؛ لأنّ بهم «يحفظ الله الأقاليم السبعة»[4]. ويكون كلّ بدل على قدم أحد الأنبياء؛ «فالواحد منهم على قدم الخليل عليه

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، 3/ 11.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه، 3/ 11.

السلام، وله الإقليم الأوّل... والثاني على قدم الكليم عليه السلام، والثّالث على قدم هارون، والرّابع على قدم إدريس، والخامس على قدم يوسف، والسّادس على قدم آدم على كلٍّ السلام، وهم عارفون بما أودع الله - سبحانه- في الكواكب السيارة من الأمور والأسرار...»[1].

ويوضّح سبب تسميتهم، فيشير إلى أنّهم «سمّوا أبدالاً لكونهم إذا فارقوا موضعاً، ويريدون أن يخلّفوا بدلاً منهم في ذلك الموضع، لأمر يرونه مصلحة وقربة، يتركون به شخصاً على صورته لا يشكّ أحد، ممّن أدرك رؤية ذلك الشّخص، أنّه عين ذلك الرّجل وليس هو؛ بل هو شخص روحاني يتركه بدله بالقصد على علم منه، فكلّ من له هذه القوّة فهو البدل»[2].

ويحاول ابن عربي إيهام القارئ بأنّه ليس بصدد الحديث عن حكومة باطنية متخيّلة، فيشير إلى أنّه التقى بالأبدال، واجتمع ببعضهم، وأُعجب بهم. يقول: «ورأينا هؤلاء السّبعة بمكّة لقيناهم خلف حطيم الحنابلة، وهنالك اجتمعنا بهم، فما رأيت أحسن سمتاً منهم، وكنّا قد رأينا منهم موسى السّدراتي بإشبيليّة سنة ستّ وثمانين وخمسمئة، وصل إلينا بالقصد واجتمع بنا، ورأينا منهم شيخ الجبال محمّد بن أشرف الرندي»[3].

أما المرتبة التالية، فهي مرتبة النّقباء[4]، وهم اثنا عشر نقيباً في كلّ زمان، لا يزيدون ولا ينقصون، على عدد بروج الفلك الاثني عشر برجاً، كلّ نقيب عالم بخاصية كلّ برج، وبما أودع الله في مقامه من الأسرار.

وينسب ابن عربي إلى هؤلاء النّقباء سلطة معرفية فائقة؛ إذ يدركون ما تبطن النفوس الخبيثة من مكر وخداع؛ بل إنّهم يعرفون عن إبليس أكثر ممّا

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) ورد ذكر لفظ النّقيب في الآية: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المَائدة: 12].

يعرف عن نفسه. وليس النّقباء، في نظره، أشخاصاً خياليين؛ بل هم أشخاص من لحم ودم، وهم موجودون بكثرة في مصر. ومن خصائصهم «أنّ الله قد جعل بأيدي هؤلاء النّقباء علوم الشّرائع المنزلة، ولهم استخراج خبايا النّفوس وغوائلها ومعرفة مكرها وخداعها. وأمّا إبليس فمكشوف عندهم يعرفون منه ما لا يعرفه عن نفسه، وهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم أثر وطأة شخص في الأرض علم أنّها وطأة سعيد أو شقي مثل العلماء بالآثار والقيافة، وبالديار المصرية منهم كثير يخرجون الأثر في الصّخور»[1].

ويلي النّقباء النّجباء وعددهم قارّ، فلا يزيدون على الثمانية ولا ينقصون، ولهم القدم الرّاسخة في علم تسيير الكواكب. وإذا كان النقباء قد حازوا علم الأفلاك الثمانية فإنّ النجباء قد حازوا علم الفلك التّاسع.

الصنف التالي من الأولياء هم الحواريون، وهم صنف لا يتجاوز عدده الواحد، فهو مساوٍ من حيث العدد للقطب؛ ومتى مات أقيم غيره مقامه. ويحدّد ابن عربي هويّة الحواري، فيذكر أنّ الزبير بن العوّام هو الحواري في زمن الرّسول، وهو على علم غزير، ويتضمّن علمه قوّة التّعبير والإقناع وقوّة السيف، أيضاً؛ لذا هو يحمي الدين بقوّة المنطق وبمنطق القوّة: «فالحواري من جمع في نصرة الدين بين السيف والحجّة، فأعطي العلم والعبارة والحجّة، وأعطي السيف والشّجاعة والإقدام ومقاومة التّحدّي في إقامة الحجّة على صحّة الدين المشروع، كالمعجزة التي للنبي، فلا يقوم بعد رسول الله ﷺ بدليله الذي يقيمه على صدقه في ما ادعاه إلا حواريه، فهو يرث المعجزة ولا يقيمها إلّا على صدق نبيّه ﷺ، وقد رأيناه سنة ستّ وثمانين وخمسمئة»[2].

الطبقة التالية يحتلّها الرجبيّون، وقد سُمّوا كذلك «لأنّ حال هذا المقام لا يكون لهم إلا في شهر رجب، من أوّل استهلال هلاله إلى انفصاله، ثمّ

---

(1) الفتوحات، 3/ 13.

(2) المصدر نفسه، 3/ 13-14.

يفقدون ذلك الحال من أنفسهم، فلا يجدونه إلى دخول رجب من السنة الآتية»[1].

ومن أهمّ سمات هذا الصنف التفرّق في البلاد. ويذكر ابن عربي أنّه لم يعرف منهم إلا واحداً لقيه في دنيسير من ديار بكر. وقد وهب هذا الرجبي القدرة على معرفة الروافض من أهل الشّيعة؛ إذ كان يراهم خنازير.

نصل الآن إلى أسمى مراتب الولاية، وهي طبقة الأفراد[2]، وقد سمّاهم الركبان أيضاً؛ لركوبهم الإبل، وهم يمتازون بكلّ الخصال العربية الإسلامية من فصاحة وحماسة وفروسية وكرم. فهذه الطبقة تحمل لواء القيم العربية الأصيلة.

يصنف الشيخ هذه الطبقة صنفين؛ صنفاً يركب نجب الهمم؛ إذ يكتفي بتقويم ذاته، وصنفاً ثانياً يركب نجب الأعمال؛ لأنّه لا يكتفي بتهذيب الذّات فحسب؛ بل يهتمّ أيضاً بمشاغل الناس ومطالبهم.

من خصائص الطبقة الأولى من الأفراد ممن ركبوا «نجب الهمم» أنّها «تركت التّصرّف لله في خلقه مع التّمكّن وتولية الحق إياها تمكناً؛ لا أمراً لكن عرضاً. فلبسوا الستر ودخلوا في سرادقات الغيب واستتروا بحجب العوائد»[3].

لقد أوكلت هذه الطبقة أمر التصرّف والتدبير إلى الله وحده، فآثرت بذلك الاتّصال بالله والانفصال عن العالم، واكتفت بتقويم ذاتها، وانشغلت عن شواغل العامة.

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 14.

(2) للتعرّف إلى هذه الطبقة وخصائصها، يحسن الرّجوع إلى: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، الباب الثلاثون: في معرفة الطبقة الأولى والثانية من الأقطاب؛ والباب الحادي والثلاثون: في معرفة أصول الركبان؛ والباب الثاني والثلاثون: في معرفة الأقطاب المدبرين.

(3) الفتوحات، 3/ 257.

أمّا الطبقة الثانية فيسميها «الأقطاب المدبّرين»[1]، وهم من أكابر الأولياء الملاميّة، جعل بأيديهم «علم التّدبير والتّفصيل فلهم الاسم المدبّر المفصّل»[2]. لهذه الطبقة فاعلية اجتماعية مهمّة بما أنها تدبّر شؤون الناس ولا تكتفي بنفسها. وبما أنّ هذه الطبقة لا يتقدّمها غير الأنبياء، فإنّ منها يكون الأقطاب، وابن عربي نفسه يدّعي أنّه ينتمي إلى هذه الطبقة.

هذه، إذاً، أهمّ طبقات الأولياء ومراتبهم، بيد أنّ القائمة ما زالت تطول، ولا سيّما أنّ الشيخ الأكبر ينزل بالولاية إلى أدنى مستوياتها؛ إذ يكفي أن يكون الشّخص موحّداً حتى يكون وليّاً[3].

وبعد، ما هي أهمّ النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا المبحث؟

من النتائج المهمّة أن هذه الخلافة الباطنية، التي أقامها ابن عربي، لا تعدو أن تكون تشكيل خيال خلّاق، على الرغم من محاولة إيهام المتلقي بتاريخية أعضائها وبحضورهم الفعلي في الزمان وفي المكان. فهل تكون هذه الأطروحة عديمة الجدوى، أو عارية من الدّلالة، لمجرّد كونها إنتاجاً متخيّلاً منفلتاً من رقابة العقل؟[4] إنّ الأمر أعمق من ذلك وأبعد مدى؛ فابن عربي يتّخذ التّصوّف إطاراً لنقد الأوضاع الدينيّة والاجتماعية والسّياسيّة القائمة.

إن أهمّ مقوم من مقومات الولاية لدى ابن عربي هو العلم أو المعرفة، فوليّه متبحرٌ في العلم؛ لذا أوكل إليه مهمة لا تختلف جوهرياً عن مهام

---

(1) يستمدّ هذه التّسمية من الآية: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ﴾ [الرّعد: 2]. ومن الآية: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [السَّجدَة: 5].

(2) الفتوحات، 1/ 489.

(3) راجع للتعرّف إلى بقية مراتب الأولياء: الفتوحات، ج3، الباب الثالث والسّبعون.

(4) يرى زكي نجيب محمود، في معرض دراسته للمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، أنّ التصوّف يمثّل الجانب اللامعقول في التّراث، وفي سياق نقده المعرفة الصوفيّة يدعو إلى ألّا نقبل من التراث إلّا المعقول وحده، دون اللامعقول. راجع في ذلك: محمود، زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشّروق، القاهرة، ط2، 1978م.

الأنبياء، وهي التعريف بالتعاليم الدينية الإسلامية. ويبدو أن ابن عربي يحاول أن يحدّ من سلطة الفقهاء والمتكلمين الذين كانوا يحتكرون الحقيقة، ويهمشون طيفاً أساسياً من الأطياف الدينية، هم المتصوفة.

ولا تقف فاعلية الولي عند الجانب المعرفي فحسب؛ بل تمتدُّ لتشتمل على جوانب اجتماعية، وبشكل خاص سياسية. ولعل تشكيل ابن عربي لخلافة باطنة أو حكومة أرواح خير دليل على إيجابية الولاية الصوفية في مذهب ابن عربي، على الرغم من السمة المثالية لحكومته.

يتهم ابن عربي الخلافة الظّاهرة بالظلم والجَور، ولكنّه لا يقف عند مجرّد النّقد؛ بل يقدّم البديل الكفيل، في رأيه، بإقامة العدل وإشاعة النظام في زمن استفحل فيه الجَور وعمّت الفوضى وآل أمر المسلمين فيه إلى السّقوط الشّامل؛ «زمن تلوح فيه صورة الدّولة الإسلامية إمارات مستقلة واهية البنيان وممالك كبيرة دبت الشّيخوخة في أوصالها، فسقطت كالذبيحة بين شقي الغازي الصليبي من الغرب، والقادم المغولي من الشّرق. فسقطت كأوراق الخريف لا تجد من يغار عليها أو يحميها»[1].

لقد سعى كلٌّ من السهروردي وابن عربي إلى تشكيل صورة وليٍّ جامعٍ لخصائص الأنبياء وامتيازات الفلاسفة، رغبةً منهما في نحت إنسان كاملٍ تتآلف فيه صورة النبي والفيلسوف؛ أعني مقتضيات القلب والعقل معاً. وليس خافياً أنّ أطروحة السّهروردي وابن عربي في الولاية مندرجة ضمن جهود الفكر الإسلامي في العصر الوسيط للمصالحة بين الحكمة البحثية والإسلام الباطني، ومن ثمّ تجاوز التّعارض القائم بين الطرفين، والذي تجسّم، أوضح ما يكون، من خلال الخصومة بين (**تهافت الفلاسفة**) للغزالي و(**تهافت التّهافت**) لأبي الوليد بن رشد (520هـ- 595هـ). ونحن نتّفق تمام الاتّفاق مع إشارة هنري كوربان إلى أنّه «بمقدار ما يصحّ تصنيف التّعارض بين

(1) ابن عربي، الفتوحات، تقديم محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، 1994م، 1/ 3.

الغزالي وابن رشد على أنّه تعارض بين الفلسفة القلبية والفلسفة التأملية البحتة... فلا يمكن أن نتجاوز هذا التّعارض، في كلّ حال، إلا بواسطة أمر لا يتنكّر لا للفلسفة ولا للتجربة الروحية الصوفيّة، وهذا هو ما عليه مذهب السّهروردي»[1].

ويقيننا أنّ ما قيل بشأن جهود السّهروردي لتطبيع العلاقة بين مقتضيات القلب ومطالب العقل ينطبق تمام الانطباق مع الدّور الذي اضطلع به خلفه ابن عربي وكلّ الإشراقيين من بعده. فقد اتّجهت جهودهم جميعاً نحو ربط البحث الفلسفي بالتجربة الروحية، دفعاً لأيّ شكل من أشكال التّصادم بين الفلسفة والدين.

والحقيقة أنّ الأنموذج الولائي المنشود لم يكن سوى نسخة من السّهروردي وابن عربي؛ إذ كلاهما جمع بين التوغّل في البحث والتعمّق في التجربة الرّوحيّة، وهو ما يفسّر، مثلاً، تنصيب السّهروردي نفسه باحثاً متألّهاً، وإعلان ابن عربي نفسه خاتماً للأولياء.



(1) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص370.

الفصل الثّالث

الولاية في التّصوّف السنّي السّلفي

1- نقض مقالات الوحدة:

لئن حرص بعض الصوفية الروّاد على التقيد بتعاليم الإسلام، وهم يؤسسون لمفهوم الولاية، فإن طائفة أخرى قد أخذت، منذ زمن مبكّر، تتشرّب من مصادر أجنبية دينية وفلسفية. وما إن حلّ القرن السادس للهجرة حتى استحوذت تلك المفاهيم على متصوّر الولاية لدى المتصوّفة من ذوي الميولات الفلسفية، وترسّخ العديد من العقائد المتباينة مع المسلّمات السنيّة العقدية، كالاتحاد والحلول والفناء ووحدة الوجود. وقد تصدّى لمناهضة هذه العقائد أعلام السلفية من أمثال ابن الجوزي (ت597هـ)، وابن تيميّة، ولا سيّما أنهما كانا شاهدين على شيوع ظاهرة صوفية جديدة هي التصوف الشعبي الطرقي، الذي احتل فيه الولي منزلة الوسيط بين الله وعباده: «... فلهذه الاعتبارات كان ردّ الفعل الحنبلي عنيفاً؛ إذ أفضى إلى مهاجمة معظم التّجارب الصوفيّة، حتى التصوّف السنّي الذي تصالح معه الفقهاء، وعملوا على تفسيره في الشّريعة»[1].

ولئن انصبت جهود ابن الجوزي، بشكل خاص، على نقض تصوّف زمانه عقيدةً وسلوكاً، فإن ابن تيميّة راوح في ردوده بين الهدم والبناء؛ هدم

---

(1) بن عامر، توفيق، مواقف الفقهاء من الصوفيّة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص37.

العقائد الصوفية المخالفة للمنظور السلفي، وبناء نظرية في الولاية مؤسّسة على المنظومة الحنبلية السلفية الأصولية.

إنّ تبيّن معالم نظرية الولاية لدى السّلف يقتضي البحث، بدايةً، في المجهود النقضي الذي بذله هؤلاء لإظهار فساد المقالات الصوفية الاتصالية وردّها، ثمّ التدرّج إلى رسم معالم هذه النظرية لدى واحد من أشهر رموز الإسلام السلفي، وهو أحمد بن تيميّة.

بذل ابن تيمية جهوداً هائلةً في مناهضة التصوّف ورجاله، ولكنّه بدأ منتقداً وانتهى متصوّفاً. فقد قوّض العديد من المقالات المتعارضة مع مسلّماته، ولكنه تبنّى العديد من المفاهيم الصوفية بعد غربلتها وتطويعها، وانتهى إلى بناء نظرية في الولاية الصوفية متصالحة مع قناعاته وأهوائه المذهبية.

لقد انتقد أعلام السلفية العقائد الصوفية القائلة بالاتّصال بين العبد وربّه، ولا سيّما عقيدة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود؛ إذ عدّوها منافية لمفهوم الألوهيّة، مناقضةً لعقيدة التوحيد. فقد حارب ابن الجوزي فكرة الحلّاج في الحلول؛ تلك الفكرة التي أعلنت الاتّصال المباشر بين الخالق والمخلوق، فتهجّم على قول الحلّاج: «إنّ الحقّ اصطفى أجساماً حلّ فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشريّة»[1].

وعدّ مقالة الحلول الحلاجية حجّةً على ادعاء صاحبها الألوهية، وذهب إلى أن الفقهاء الذين أجمعوا على إدانته، وأفتوا بقتله، لم يخطئوا، «والإجماع دليل معصوم من الخطأ»[2].

---

(1) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص170.

(2) المصدر نفسه، ص172. والحقيقة أنّ المُشار إليه لم يحصل بدليل امتناع بعض الفقهاء عن إدانة الحلّاج، فضلاً عن أنّ بعضهم وهو ابن سريج (ت 306هـ) رفض الإفتاء بقتله.

راجع في ذلك: البغدادي، تاريخ بغداد، 8/ 112-135.

ونظراً لهيمنة التصوّف الشعبي في القرن السّادس للهجرة، فإنّ معظم جهود صاحب (**تلبيس إبليس**) قد اتّجهت إلى هذا اللّون من التصوّف، مشهّراً بكلّ مقوماته الأخلاقية والسّلوكيّة والعقدية، دون أن يتبنّى أيّ شكل من أشكاله. أمّا خلفه ابن تيميّة، فقد واصل جهود سلفه في مناهضة العقائد الصوفيّة الفلسفية منها والسنيّة والطرقية، ولكن بأكثر عمق وتوسّع، وبأقلّ حدّة وتشدّد، الأمر الذي أفضى به إلى تقويض أسس نظريات الولاية الصوفية المناهضة، من وجهة نظره، لمنطوق النصّ التّأسيسي برافديه القرآن والسنّة.

انصبّت ردود ابن تيميّة العنيفة على عقائد الحلول والاتّحاد والوحدة؛ لتعارضها مع التصوّر الحنبلي للألوهيّة. وقد ميّز بين أصحاب الوحدة المقيّدة من أمثال الحلاج، وأصحاب الوحدة المطلقة كابن عربي، وابن سبعين، والششتري، وابن الفارض؛ «فالمقيدة تتضمّن القول بالحلول والاتّحاد في معيّن كالنّصارى الذين قالوا بذلك في المسيح، والغالية الذين يقولون بذلك في علي بن أبي طالب وطائفة من أهل بيته، والحلاجية الذين يقولون بذلك في الحلّاج»[1].

ويَعدُّ ابن تيميّة أقوالَ هؤلاء شرّاً من أقوال النّصارى، وكفرهم شرّاً من كفر النّصارى الذين قالوا: إن الله هو المسيح ابن مريم.

أمّا أصحاب الوحدة المطلقة، فيرون: «أن الأعيان ثابتة في العدم، غنيّة عن الله في أنفسها، ووجود الحقّ هو وجودها، والله مفتقر إلى الأعيان، ظهور وجوده بها، وهي مفتقرة إليه في حصول وجودها، الذي هو نفس وجوده»[2].

إنّ جوهر مقالة أصحاب الوحدة المطلقة، كما قرأها ابن تيمية، أنّ الله والعالم وجهان لحقيقة واحدة؛ فوجود الخالق هو عين وجود المخلوق، والمحدث هو عين وجود القديم.

---

(1) الفتاوى، 2/ 367.

(2) المصدر نفسه، 2/ 295.

يدين ابن تيميّة هذا القول؛ إذ هو، في نظره، إشراك وإلحاد؛ لأنّ التّوحيد الإسلامي السّني السّلفي قائم على التّمييز بين الخالق والمخلوق. ودفاعاً عن التّوحيد الشرعي يعوّل على سلطة مرجعية في التّصوّف السّنّي هو الجنيد البغدادي، فيتبنّى عقيدته في التّوحيد من خلال إعلانه: «التّوحيد إفراد الحديث عن القدم»[1].

إنّ التّوحيد المقبول هو القائم على إثبات المفارقة بين الخالق والمخلوق، ومن ثمّ رفض أيّ شكل من أشكال الاتّحاد أو الحلول أو الوحدة بين الطرفين. ويرى ابن تيمية أن رأيه في التّوحيد امتدادٌ وتواصلٌ لما أجمع عليه أئمة المسلمين من أن «الخالق بائن عن مخلوقاته، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته؛ بل الربّ ربّ والعبد عبد»[2].

ويتابع دحض تلك المقالات، منبّهاً إلى ما يمكن أن يتمخّض عنها من نتائج هدّامة؛ فيقف مطوّلاً عند فكرة الفناء بشتّى صنوفها، فيشرح ويجادل، ثمّ يفصح عن المردود منها والمقبول.

يصنّف الفناء ثلاثة أصناف؛ الفناء عن وجود السّوى، والفناء عن شهود السّوى، والفناء عن عبادة السّوى. ثمّ يصنف الحسين الحلّاج ضمن معتنقي الفناء الوجودي، بدليل أنّه قد أعلن فناءه ذاك وهو في حالة صحو وليس تحت تأثير حالة غيبة. ونرى أنّ فناء الحلّاج لم يكن فناء وجود؛ لأنّه لم يعلن أن الله والعالم وجهان لحقيقة واحدة هو الله، ولكنّه قال بالفناء الشهودي شأنه في ذلك شأن البسطامي. ويردّ ابن تيمية على من عدّ الوحدة الحلاجية وحدة شهود بأنّها وإن كانت شهوداً، فهي شهود ملحد، مشهوده شهود أهل الإلحاد لا شهود الموحدين.

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 299.

(2) المصدر نفسه، 2/ 340.

أمّا النوع الثاني من الفناء، الذي رفضه ابن تيميّة أيضاً، فهو الفناء الشهودي، وهو مقام الاصطلام الذي يُعدُّ البسطامي أحد الواصلين إليه: «ومعناه أن يغيب (الشّاهد) بموجده عن وجوده، بمعبوده عن عبادته، وبمشهوده عن شهادته، وبمذكوره عن ذكره، فيفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل»[1].

وهذا اللون من الفناء، في نظره، هو حال من عجز عن شهود شيء من المخلوقات إذا شهد قلبه وجود الخالق، وهو أمر يعرض لطائفة من السّالكين.

وعلى الرغم من أنّ رموز التصوّف السّني لم يرفضوا الفناء الشّهودي، ولا سيّما الغزالي الذي التمس لأصحابه العذر، فإن ابن تيميّة، الواقع تحت سطوة المنظور السلفي الحنبلي، بدا متردّداً بين التماس العذر والإدانة، ولا سيّما حين يصبح الفناء غاية السّلوك الصوفي، فينتهي الأمر ببعضهم إلى إسقاط التّكاليف؛ إذ لم يعودوا «يفرّقون بين المأمور والمحظور والمحجوب والمكروه»[2].

أمّا النوع الثالث من الفناء، فهو الفناء عن عبادة السّوى؛ وهو عنده حال النبيين وأتباعهم، ومعناه «أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه»[3]. وهذا هو الفناء الشرعي الذي جاءت به الرّسالات السّماوية، وهو ما يعتقد به ابن تيميّة.

هكذا ينتهي ابن تيميّة إلى إدانة كلّ العقائد الصّوفيّة الواصلة بين الحقّ والخلق، معتبراً أصحابها ملاحدة عطّلوا حقيقة التوحيد؛ لذا يحكم بقتلهم إذا لم يتوبوا. وفي المقابل، يكرّس مسلمة مركزيّة في الفكر السّلفي مفادها: «ليس أحد من أهل المعرفة بالله يعتقد حلول الربّ -تعالى- به، أو بغيره من المخلوقات، ولا اتحاده به، فهذا شرك»[4].

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 313.

(2) المصدر نفسه، 2/ 314.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، 2/ 311.

وقد تفطّن ابن تيميّة إلى دور المؤثّرات الأجنبية في تغذية هذه العقائد؛ فأشار مثلاً إلى الأثر المسيحي في حلوليّة الحلّاج، والأثر الفلسفي اليوناني في قول القائلين بوحدة الوجود[1]، على أنّ مقياس الرفض والقبول هو دائماً مدى ائتلاف تلك العقائد أو اختلافها مع أصول الاعتقاد التي يتبناها، والمستفادة من قوله: «وقد علم بالكتاب والسنّة والإجماع وبالعلوم العقلية الضرورية: إثبات غير الله تعالى، وإن كلّ ما سواه من المخلوقات فإنّه غير الله تعالى، ليس هو الله ولا صفة من صفات الله»[2].

هكذا عارض ابن تيميّة، بشدّة، مختلف النظريات والمفاهيم الصوفيّة التي تجيز أيّ ضرب من ضروب الاتصال بين المحدث والقديم، وقد رأى فيها رموزُ الإسلام السلفي تقويضاً لعقيدة التوحيد، ولصورة الإله كما استقرّت في ضمائرهم. فكانت ردودهم هذه مندرجة ضمن الدّفاع عن عقيدة التّوحيد وعن صورة الإله المتعالي المفارق المنفصل في مقابل صورة الإله المستدنى المتّصل.

ولكن جهود ابن تيميّة لم تستهدف الدّفاع عن الألوهة فحسب؛ بل اشتملت كذلك على الدّفاع عن الركن الثّاني في الإسلام وهو النّبوّة، ولا سيّما أنّ بعض المقالات الصوفيّة المتّصلة بالولاية قد أفضت إلى زحزحة هذا الركن، ومنها مقالة «ختم الأولياء».

2- نقض مقالة خاتم الولاية:

لقد كانت فكرة ختم الأولياء من أكثر الأفكار التي تصدّى لدحضها الشّيخ ابن تيميّة، وقد كرّس جهوداً فائقةً في الردّ على أصحابها، وفي تبيين

---

(1) راجع، مثلاً:
- مجموع الفتاوى، 11/ 227-228.
- فقه التصوّف، ص132-137.

(2) مجموع الفتاوى، 2/ 353.

فسادها وتنافيها مع الأصول السلفية التي يعتنقها. وقد اتّجهت معظم ردوده إلى الحكيم التّرمذي وابن عربي، بصفتهما رمزين من رموز القول بفكرة **خاتم الأولياء**، وقد كان متسامحاً بعض التّسامح مع التّرمذي؛ لأنّ القول بالختم من غلطاته القليلة، «والغالب على كلامه الصحة، بخلاف ابن عربي، فإنّه كثير التّغليط»[1].

بدا الشيخ ابن تيميّة متشدّداً في ردّه على هذه المقالة؛ فعمل على ردّها جملةً وتفصيلاً، بدءاً من التّسمية مروراً بالتّفاصيل، وانتهاءً إلى أصل الغلط على حدِّ تعبيره.

إنّ مصطلح «خاتم الأولياء» مرفوض لديه؛ لأنّ «تسميتَه باطلة، لا أصل لها في كتاب ولا سنّة ولا كلام مأثور عمّن هو مقبول عند الأمّة قبولاً عامّاً»[2].

وبالإضافة إلى رفضه المصطلح في حدّ ذاته، يرفض ابن تيميّة المضامين؛ و«منها تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء»[3]، ومن ثمّ اعتبار من هو دون النبي (أي الولي) أفضل من النبيّ، وهو ما أقرّه التّرمذي وابن عربي على حدّ تأويل ابن تيميّة.

من الطبيعي أن يرفض ابن تيميّة هذه الأطروحة ما دام من مسلّماته «أن كلّ ما سوى الأنبياء دونهم»[4]، وأن التّأخّر في الزّمان لا يوجب تقدّم

---

(1) الفتاوى، ج11، ص363.

ويقول أيضاً في الموضوع نفسه: «تكلم أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم التّرمذي في كتاب (ختم الولاية) بكلام مردود مخالف للكتاب والسّنّة وإجماع السّلف والأئمّة، حيث غلا في ذكر الولاية، وما ذكره من خاتم الأولياء وعصمة الأولياء ونحو ذلك ممّا هو مقدّمة لضلال ابن عربي».

المصدر نفسه، 2/ 373.

(2) المصدر نفسه، 11/ 365.

(3) المصدر نفسه، 11/ 368.

(4) المصدر نفسه، 11/ 365.

المرتبة. ويُشير إلى أنّ غلط الصوفيّة مأتاه توخّيهم «القياس»؛ قياس الولاية على النّبوّة، منطلقاً لبناء آرائهم، فظنّوا أنّ خاتَم الأولياء أفضلهم قياساً على خاتم الأنبياء الذي هو أفضلهم. وذهب إلى أنّ «آخر الأولياء أو خاتمهم، سواء كان محقّقاً أم فرضاً مقدّراً، ليس يجب أن يكون أفضل من غيره من الأولياء، فضلاً عن أن يكون أفضلهم، وإنّما نشأ هذا من مجرّد القياس على خاتم الأنبياء؛ لمّا رأوا خاتم الأنبياء هو سيّدهم توهموا من ذلك قياساً بمجرد الاشتراك في لفظ خاتم، فقالوا: خاتم الأولياء أفضلهم، وهذا خطأ في الاستدلال، فإن فضل خاتم الأنبياء عليهم لم يكن لمجرّد كونه خاتماً؛ بل لأدلّة أخرى دلّت على ذلك»[1].

وبعد أن خطّأ القائلين بأفضليّة ختم الولاية على ختم النبوّة، يقلب الآية فيجعل خاتم الأنبياء أفضل الأمّة جميعاً، وأفضل الأولياء أقربهم اتّباعاً للرّسول واتّساقاً مع منظومته السلفيّة، في اعتباره السّبقَ في الزّمان آيةً من آيات الفضل، والتّأخّر في الزّمان تقدّماً نحو التّدهور والانهيار[2]؛ يرى أنّ السابقين من الأولياء هم خيرهم؛ «بل أوّل الأولياء في هذه الأمّة وسابقهم هو أفضلهم، فإنّ أفضل الأمّة خاتم الأنبياء، وأفضل الأولياء سابقهم إلى خاتم الأنبياء؛ وذلك لأنّ الولي مستفيد من النّبي وتابع له. فكلّما قرب من النبيّ كان أفضل، وكلّما بعد عنه كان بالعكس. بخلاف خاتم الأنبياء، فإن استفادته إنّما هي من الله. فليس في تأخّره زماناً ما يوجب تأخّر مرتبته؛ بل قد يجمع الله له ما فرّقه في غيره من الأنبياء، فهذا الأمر الذي ذكرناه من أنّ

---

(1) المصدر نفسه، 11/ 366.

(2) يقول ابن تيميّة معلناً هذه الفكرة: «فأمّة محمّد ﷺ الذين أورثوا الكتاب بعد الأمتين قبلهم اليهود والنّصارى. وقد أخبر الله تعالى أنّهم الذين اصطفى، وتواتر عن النبيّ ﷺ أنّه قال: خير القرون القرن الذي بُعثت فيه، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم. ومحمّد ﷺ وأصحابه هم المصطفون من المصطفين من عباد الله». مناهج السنّة النبويّة، بيروت. (د.ت)، 1/ 156.

السّابقين من الأولياء هم خيرهم هو الذي دلّ عليه الكتاب والسنن المتواترة وإجماع السّلف»[1].

لا شكّ في أن مقاربة ابن تيميّة، نقضاً وإبراماً، محكومةٌ بميولاته المذهبية، وهو ما يُفسّر هذه الرؤية التمجيديّة للسّلف بتفضيل السّابقين على اللاحقين؛ فالأقرب إلى زمن النبوّة هو الأفضل والأقوم والأعلم. ولكن هل تتحدد صورة خاتم الأولياء استناداً إلى معيار الزّمان حتى يركز ابن تيميّة ردّه على هذه النّقطة؟

لقد أسّس ابن تيميّة ردوده على فكرة «الخاتم» على أسس واهية، فلا الحكيم ولا ابن عربي ذهب إلى أنّ «الختم» مَعْناه الآخِر مَبْعَثاً أو ظهوراً فحسب، وأنّ هذا التّأخّر في الظهور يوجب التقدّم في الرّتبة عن سائر الأولياء، قياساً إلى آخر الأنبياء؛ بل إنّ الحكيم التّرمذي يرمي بالجهل والبله من يفهم من الختم هذا الفهم؛ «فإنّ الذي عمي عن خبر هذا يظن أنّ "خاتم النبيين" تأويله آخرهم مبعثاً، فأيّ منقبة في هذا؟ وأيّ علم في هذا؟ هذا تأويل البله الجهلة!»[2].

ويسايره ابن عربي في معنى الخاتم: «فليس الختم بالزّمان وإنّما هو باستيفاء مقام العيان»[3]. ومعناه أنّ الخاتم هو الأكمل والأفضل من بين كلّ أفراد النوع الذين يمثّلهم.

لا يمكن رمي ابن تيميّة بسوء فهم معنى «الخاتم»، ولكنّه، في تقديرنا، قد وجّه معناه الوجهة التي تورّط المتلقي العادي، فيقف من نظرية خاتم الأولياء موقفاً معادياً.

وانطلاقاً من دفاعه المستميت عن «النبوّة»، وتأكيده الحاجة إليها، ذهب

(1) الفتاوى، 11/ 366.

(2) الحكيم التّرمذي، ختم الأولياء، ص436.

(3) عنقاء مغرب، ص17.

إلى أنّ الوليّ لا يكون وليّاً لله إلّا باتباع محمّد ﷺ، «وكلّ ما حصل له من الهدي ودين الحقّ هو بتوسّط محمّد ﷺ، وكذلك من بلغه رسالة رسول إليه لا يكون وليّاً لله إلّا إذا اتّبع ذلك الرّسول الذي أُرسل إليه. ومن ادّعى أنّ من الأولياء الذين بلغتهم رسالة محمّد ﷺ من له طريق إلى الله لا يحتاج فيه إلى محمّد فهذا كافر ملحد. وإذا قال: أنا محتاج إلى محمّد في علم الظّاهر دون علم الباطن، أو في علم الشّريعة دون علم الحقيقة، فهو شرّ من اليهود والنّصارى»[1].

وقد أوعز قول القائلين بنبوّة الأولياء إلى تأثّر أصحابها بروافد فلسفية يونانية، أرسطية وأفلاطونية، ولا سيّما في تفسير ظاهرة النبوّة، والإقرار بقدرة الإنسان؛ أي إنسان، على أن يكون نبيّاً شرط أن تتوافر فيه بعض الشّروط[2].

إنّه لمن باب الإنصاف الإقرار بصحّة ما ذهب إليه ابن تيميّة من تأثّر المتصوّفة المسلمين بالفلسفات والأديان الأجنبية، ممّا كان له عميق الأثر في تشكيل هويّة الولي، واعتباره، أحياناً، مساوياً للنبيّ أو فوقه، ولكن من باب الإنصاف، أيضاً، الإشارة إلى أنّ معظم الصوفيّة لم يعلنوا أنّ مرتبة الولاية أو النبوّة العامّة مرتبة مكتسبة، وقد أثبتنا، في ما تقدّم من البحث، إجماع أعلام التصوّف على أنّ الولاية، شأنها شأن النبوّة، تعيين إلهي. وقد يكون السّهروردي ومن قبله الحلّاج هما الاستثناء، فقد أفادا أنّ الولاية مرتبة مكتسبة، وأنّ بمقدور الإنسان إدراكها شريطةَ أن ينخرط في الطريق الصوفي.

ويتابع ابن تيميّة دفاعه عن النبوّة أمام الولاية، ومناهضته قول القائلين بأفضلية الولاية على النبوّة، وأفضلية ختم الأولياء على ختم الأنبياء، فيرمي ابن عربي بمخالفة الشّرع وإحداث البدع[3].

---

(1) فقه التصوّف، ص131.

(2) راجع بشأن هذه الشّروط: ابن تيميّة، فقه التصوّف، 133-134.

(3) المصدر نفسه، ص130.

والحقيقة أنّ ابن تيميّة يجنح إلى التعميم والانتقاء في إيراد آراء خصومه من أعلام التصوّف الفلسفي، وكثيراً ما يعمد إلى تشويه حقيقة تلك الآراء. فابن عربي، مثلاً، لم يقل بأفضلية الولي على النبيّ؛ بل قال: إن الشّخص الجامع بين الولاية والنبوّة تكون ولايته أفضل من نبوّته؛ لأنّ الولاية غير منقطعة والنبوّة منقطعة، كما أنّه لم يعلن أفضلية ختم الأولياء على خاتم المرسلين بصفة مطلقة؛ بل ذهب إلى أنّه «من وجه يكون أنزل، كما أنّه من وجه يكون أعْلى»[1]، دون أن تفضي تلك الخصوصيّة إلى الأفضلية المطلقة.

يرمي ابن تيميّة ابن عربي وأمثاله بالكفر والإلحاد، فهم في نظره «ملاحدة يدّعون أنّ "الولاية" أفضل من النبوّة... ويقولون: نحن شاركناه في ولايته التي هي أعظم من رسالته، وهذا من أعظم ضلالهم، فإن ولاية محمّد لم يماثله فيها أحد، لا إبراهيم ولا موسى، فضلاً عن أن يماثله هؤلاء الملحدون»[2].

ودائماً، في إطار الدّفاع عن النبوّة وإثبات أفضلية الأنبياء، ينفي ابن تيميّة عصمة الأولياء؛ فهي للنبيّ دون الولي، «وليس من شروط ولي الله أن يكون معصوماً لا يغلط ولا يخطئ؛ بل يجوز أن يخفى عليه بعض علم الشّريعة، ويجوز أن يثبت عليه بعض علوم الدّين، حتى يحسب بعض الأمور ممّا أمر الله به وممّا نهى الله عنه»[3].

ليس الولي معصوماً من الخطأ، ولهذا يجوز أن يغلط؛ لأنّ العصمة، في منظور ابن تيميّة، امتياز للأنبياء لا يشاركهم فيه أحد.

إنّ الولي لدى ابن تيميّة إنسان عادي يخطئ ويصيب، ومن ثَمّ «لم يجب على النّاس الإيمان بجميع ما يقوله لئلا يكون نبيّاً»[4].

---

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، ص49.
(2) فقه التصوّف، 131-132.
(3) الفتاوى، 11/ 201-202. وأيضاً: رسالة الفرقان ضمن فقه التصوّف، ص120.
(4) المصدر نفسه، ص116.

يردّ ابن تيميّة كلّ المقالات الصوفيّة التي تساوي بين الولي والنبيّ، ولا سيّما أنّ خصائص النبوّة كانت ماثلة أمام بعض رموز التصوّف فاتّخذوها منطلقاً في تشكيل خصائص الولاية، رغبةً منهم في إزالة الفوارق الموضوعية بين الإنسان والنبيّ. أمّا الشيخ ابن تيميّة، فقد دافع عن مبدأ المخالفة بين الولي والنبيّ، مبيّناً أنّ من شروط الولاية اتّباع الرّسول لا محاكاته، ولكنّه انتهى في باب «العصمة» إلى موقف وسط، فأعلن أنّ «خير الأمور أوسطها، وهو أن لا يُجعل معصوماً ولا مأثوماً، إذا كان مجتهداً مخطئاً، فلا يُتّبع في كلّ ما يقوله، ولا يُحكم عليه بالكفر والفسق مع اجتهاده»[1].

3- نقض القول بأفضلية الأولياء على الصّحابة:

لقد تبيّن لنا أنّ من المتصوفة من يجعل مرتبة الولي فوق منزلة الصحابي، ولكن الشيخ الواقع تحت سطوة السّلف لا يمكن أن يقبل أن يَفضُل من هو من غير الصّحابة أحدَ الصّحابة. ولاسيّما أنّهم جمعوا بين العيش في زمن النبوّة زمن القداسة وصحبة الرّسول. فلا شكّ، لديه، في أن يكون الصّحابة أفضل النّاس بعد محمّد، وهو يتبنّى بوفاء قول الصّحابي عبد الله بن مسعود (ت 32هـ): «من كان منكم مستنّاً فليستنّ بمن قد مات، فإن الحيّ لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمّد كانوا، والله، أفضل هذه الأمّة، وأبرّها عقولاً، وأعمقها علماً، وأقلّها تكلفاً: قوم اختارهم لصحبة نبيّه وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتّبعوهم في آثارهم، وتمسّكوا بما استطعتم من أخلاقهم ودينهم، فإنّهم كانوا على الهدي المستقيم»[2].

إنّ هذا الخبر يكرّس، دون شكّ، أفضلية الصحابة، وهو أمر مسلّم به لدى ابن تيميّة، فكيف يقبل مذهب من يجوّز أفضلية الأولياء على الصّحابة؛ أي أفضلية من عاش في زمن متأخّر على من عاش في عهد النبوّة، والرّسول

---

(1) المصدر نفسه، ص204.

(2) ابن تيميّة، منهاج السنّة النبويّة، مصدر سابق، 1/ 166.

نفسه يقرّر: «خير القرون قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم»؟

وفي ضوء هذه العقيدة ينتهي ابن تيميّة إلى أنّ أفضل أولياء هذه الأمّة هم السّابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار، وخير هذه الأمّة، بعد نبيّها، أبو بكر رضي الله عنه، وخير قرونها القرن الذي بُعث فيه النبيّ ﷺ، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم. أمّا خاتم الأولياء فهو، لديه آخر مؤمن تقي يكون في النّاس، وليس ذلك بخير الأولياء، ولا أفضلهم؛ بل خيرهم وأفضلهم «أبو بكر الصّديق رضي الله عنه، ثمّ عمر، اللّذان ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النّبيين والمرسلين أفضل منهما»[1].

4- نقض القول بإسقاط التّكاليف:

من المقالات التي ناهضها أهل السنّة مقالة إسقاط التكاليف الشرعية عن الأولياء الواصلين، وذلك من خلال بعض تصريحاتهم، ومنها: «من تجوهر سقطت عنه التّكاليف»، و«أنّ الشّرائع أعدت للعوام فقط»، حجّتهم في ذلك مدلول الآية ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [الحِجر: 99].

ويُعدُّ ابن تيمية أكثر الأصوليين رفضاً لهذه المقالة، نظراً لما تشكّله من تمرّد على الأوامر الإلهية، ومن تداخل بين الحلال والحرام. يرى ابن تيمية أن المتصوّفة لا يقولون بإسقاط التّكاليف كلّها؛ «بل يزعمون سقوط بعض الواجبات عنهم، أو حلّ بعض المحرّمات لهم؛ فمنهم من يزعم أنّه سقطت عنه الصّلوات الخمس لوصوله إلى المقصود، وربّما قد يزعم سقوطها عنه إذا كان في حال مشاهدة وحضور، وقد يزعمون سقوط الجماعات عنهم استغناءً عنها بما هو فيه من التوجّه والحضور، ومنهم من يزعم سقوط الحجّ عنه مع قدرته عليه؛ لأنّ الكعبة تطوف به، أو لغير هذا من الحالات الشيطانية.

---

(1) الفتاوى، 11/ 444.

ومنهم من يستحلّ الفطر في رمضان لغير عذرٍ شرعي، زعماً منه استغناءه عن الصّيام، ومنهم من يستحل الخمر، زعماً منه أنّها تحرّم على العامّة الذين إذا شربوا تخاصموا وتضاربوا دون الخاصة العقلاء. ويزعمون أنّها تُحرّم على العامة الذين ليس لهم أعمال صالحة، فأمّا أهل النّفوس الزكيّة والأعمال الصالحة فتباح لهم دون العامّة»[1].

وعلى الرغم من أنّ فكرة إسقاط التّكاليف لم تكن عقيدةً مركزيّةً في التصوّف الإسلامي، فإنّ ابن تيميّة يسعى إلى تطويقها دفاعاً عن الشّريعة، وسيلة وحيدة في تقرب المسلم من الله. وإذا كان الدّاعون إلى إسقاط التّكاليف قد احتجّوا بالآية ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [الحِجر: 99]، ويذهبون إلى أنّ «اليقين» هو العلم والمعرفة، فإذا حصل ذلك سقطت العبادة، فابن تيميّة يرفض هذا التّأويل مقترحاً تأويلاً آخر يتّفق مع ميولاته المذهبية، فيذهب إلى أنّ احتجاجهم بهذه الآية عليهم وليس لهم؛ إذ المقصود باليقين هو الموت، فيكون معنى الآية أمراً بالعبادة من المهد إلى اللّحد[2].

ويرد على هذا الاعتقاد ردّاً متشدّداً؛ فأصحابه في نظره أكفر أهل الأرض من يهود ونصارى ومشركي العرب، ثمّ يدحض، أيضاً، احتجاج القائلين بإسقاط التّكاليف بقصّة الخضر مع موسى؛ إذ يذهبون إلى أنّ من الأولياء مَن يسوغ له الخروج عن الشّريعة النبويّة، «كما ساغ للخضر الخروج عن متابعة موسى، وأنّه قد يكون للولي في المكاشفة والمخاطبة ما يستغني به عن متابعة الرّسول في عموم أحواله أو بعضها»[3].

ويصحّح فساد هذه الحجة بالإشارة إلى «أنّ موسى -عليه السّلام- لم يكن مبعوثاً إلى الخضر، ولا أوجب الله على الخضر متابعته وطاعته»[4]، ما

(1) الفتاوى، 11/ 403.
(2) المصدر نفسه، 11/ 418.
(3) المصدر نفسه، 11/ 422.
(4) المصدر نفسه، 11/ 425.

يؤكّد أنّ دعوة موسى دعوة خاصّة لا تشتمل على الخضر، في حين أنّ دعوة محمد شاملة جميع العباد، وليس لأحد الخروج عن متابعته، ولا الاستغناء عن رسالته، قياساً إلى الخضر مع موسى. وهو لا يرى في قصّة الخضرِ خروجاً عن الشّريعة؛ «ولهذا لمّا بيّن الخضر لموسى الأسباب التي فعل لأجلها ما فعل وافقه موسى. ولم يختلفا حينئذٍ، ولو كان ما فعله الخضر مخالفاً لشريعة موسى لما وافقه»[1].

وينتهي من مناقشة هذا الاعتقاد إلى اعتبار هذه المقالات من أعظم الجهالات والضلالات؛ بل من أعظم أنواع النّفاق والإلحاد والكفر. ويبلغ تشدّده النهاية حين يفتي بقتل كلّ من حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً[2].

إنّ ردوده متأثّرة بطبيعة الفكر السلفي الرافض أيَّ وجه من وجوه التّأويل، والقائم على التّسليم بمنطوق النصّ وبالحقيقة التّأويلية الواحدة، وهي حقيقة أهل السنّة من سلف الأمّة، كما أنّ في تصوّف عصره ما يبرّر هجمته العنيفة على نظريات الولاية الصوفيّة، ولا سيّما أنه قد شاعت مفاهيم في الولاية بدت كأنّها نظائر للنبوّة أو إلغاء لها، وهي مفاهيم تفطّن ابن تيميّة إلى مصادرها الأجنبيّة، سواء أكانت تلك المصادر فلسفية أم دينيّة، وعدّ تلك المؤثّرات أحد أسباب الانحرافات؛ فانصبّ جهده على التّصحيح، بما يعنيه من نقض وإبرام، فكانت النتيجة أن تشكّلت نظرية في الولاية على أسس سنيّة سلفية مختلفة عمّا عداها من نظريات.

فما أهمّ معالم هذه النظريّة وخصائصها؟

5- دلالة الولاية في التصوّف السلفي:

لم يكتفِ ابن تيمية بمجرّد نقض عقائد الاتّصال الصوفيّة؛ بل تجاوز ذلك إلى الإبرام، فكانت النتيجة وضع نظرية في الولاية منسجمة مع ضوابط الرّؤية السلفية.

---

(1) المصدر نفسه، ص426.

(2) المصدر نفسه، ص405.

تمثل (**رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**) أهمّ أثر تصدّى فيه ابن تيميّة لمسألة الولاية، معرّفاً مصنّفاً واضعاً الشروط والخصائص.

بدأ بتعريف الولاية، فأشار إلى «أنها ضد العداوة، وأصل الولاية المحبّة والقرب، وأصل العداوة البغض والبعد. وقد قيل: إن الولي سُمي وليّاً من موالاته الطّاعات؛ أي متابعته لها. والأول أصحّ. والولي: القريب؛ فيُقال: هذا يلي هذا: أي يقرب منه»[1].

إن الولاية ولايتان؛ واحدة تعني القرب والمحبّة، وأخرى موالاة الطاعات. ويرى ابن تيمية أن المعنى الأول أصحّ، بيدَ أنه ينتهي إلى التوفيق بين المعنيين، ولا سيّما أن محبة الله والقرب منه يستوجبان موالاة الطاعات ومتابعتها، ومن ثمّ الولي الحق، لديه، هو الجامع بين محبة الله من جهة، وموالاة طاعته من جهة ثانية؛ أي أنها ثمرة عمل القلب والجوارح بلا تمييز.

يستند ابن تيمية في وضع مفهوم ولاية صوفية سلفية إلى مفهوم الإيمان الذي يعتنقه؛ إنّ الإيمان، لديه، اعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، وكذا الولاية، فهي محصلة الإيمان والعمل.

وقد جارى ابن تيمية القرآن في التفرقة بين صنفين من الأولياء؛ أولياء الله وأولياء الشيطان[2]. وذهب إلى ولاية الله، بما هي قرب ومحبة تكون بين الحق والخلق وتكون بين المؤمنين في ما بينهم. وإذا كانت الولاية الرحمانية قائمة على محبة الله والتقرّب إليه، فإن في الولاية الشيطانية تقرّباً من الشيطان ومناصرةً له.

وعلى أساس هذا التصنيف لا يتحقّق برتبة الولاية إلّا من كان مسلماً. أما اليهود والنصارى مثلاً، فلا صلة لهم بولاية الرحمن؛ بل هم أتباع ولاية

(1) ابن تيميّة، رسالة الفرقان، ضمن: فقه التصوّف، ص89.

(2) واستند في هذا التّمييز إلى الآية: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البَقَرَة: 257].

الشيطان. هكذا يقصي اليهود والنصارى والمشركين من رحاب الولاية، ليجعلها حكراً على المسلمين وحدهم، استناداً إلى النص التأسيسي برافديه القرآن والحديث النبوي.

ويستمد من الآية ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ۝٦٢ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾ [يُونس: 62-63]، أهم شرطين من شروط الولاية وهما: الإيمان والتقوى، ودونهما لا يكون الشخص وليّاً، وإن ظهرت على يديه خوارق العادات.

وعلى الرغم من إقراره بأن الولي هو المؤمن التقي، فإنه يرى أن الإيمان يزيد وينقص، فيكون كاملاً ويكون ناقصاً، كذلك الولاية تزيد وتنقص، فتكون كاملة وتكون ناقصة؛ «وإذا كان "أولياء الله" هم المؤمنين المتقين فبحسب إيمان العبد وتقواه تكون ولايته الله تعالى؛ فمن كان أكمل إيماناً وتقوى، كان أكمل ولاية لله؛ فالناس متفاضلون في ولاية الله عزّ وجلّ، بحسب تفاضلهم في الإيمان والتقوى، وكذلك يتفاضلون في عداوة الله بحسب تفاضلهم في الكفر والنفاق»[1].

ولكن مَن مِنَ المسلمين تكون ولايته ناقصة، ومن تكون ولايته كاملة؟

بعد أن اتّهم الشيعة والمتصوّفة والجهميّة بالكفر والإلحاد، توجّه ابن تيمية إلى خصومه الأشاعرة، فأورد أخباراً تنفي الولاية عنهم، أو تنصّص على نقص ولايتهم. ومن الأخبار التي احتجّ بها في تصفية حسابه مع الأشاعرة ما جاء على لسان أحدهم: «... وقد طفت الأرض واجتمعت بكذا وكذا ولي الله فلم أجد أحداً منهم على هذا الاعتقاد (يقصد اعتقاد الأشعرية)، وإنّما وجدته على اعتقاد هؤلاء، وأشار إلى جيرانه أهل الحديث والسنّة»[2].

(1) ابن تيميّة، رسالة الفرقان، ضمن: فقه التصوّف، ص99.

(2) ابن تيميّة، الاستقامة، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1983م، 1/ 88-89.

ولمزيد التحامل على الأشعرية أورد الخبر الآتي: «إذا بلغك عن أهل المكان الفلاني أن فيهم رجلاً مؤمناً أو رجلاً صالحاً، فصدّق، وإذا بلغك أن فيهم وليّاً لله فلا تصدّق، فقلت: ولِمَ يا سيدي؟ قال: لأنهم أشعرية»[1].

إن القصد من إيراد هذه الأخبار -إن صحّت- إقصاء أهل الكلام من الأشعرية من التحقّق بمقام الولاية. ولا شكّ في أنّ أهل الكلام كانوا مؤمنين، ولكنّ نقصَ إيمانهم، بحسب ابن تيمية، أفضى إلى نقص ولايتهم، وهو ما صرّح به تعقيباً على تلك المرويات؛ إذ قال: «ومن نظر في عقائد المشائخ... وجد من ذلك (أي من أقوالهم بشأن المتكلمين) كثيراً، ووجد أنه من ذهب إلى شيء من مذهب أهل الكلام، وإن كان متأوّلاً، ففيه نقص وانحطاط عن درجة أولياء الله الكاملين، ووجد أن من كان ناقصاً في معرفة اعتقاد أهل السنّة واتّباعه ومحبّته، وبغض ما يخالف ذلك وذمّه، حيث يكون خالياً عن اعتقاد كمال السنة واعتقاد البدعة، نجده ناقصاً عن درجة أولياء الله الراسخين في معرفة اعتقاد أهل السنة واتّباع ذلك»[2].

ولكن إذا كان اليهود والنصارى والمشركون أولياء الشيطان، وكان المتصوّفة من أهل الوحدة ملاحدة، وكانت ولاية أهل الكلام ناقصة! فمن هم الكمّل من الأولياء، في منظور ابن تيميّة؟

من المؤكّد أنهم أهل السنّة أتباع المذهب الحنبلي دون غيرهم!

6- أصناف الأولياء:

قبل البدء في تصنيف الأولياء، يعمد ابن تيمية إلى هدم مقالة الخصوم في هذا الشأن، فيعلن أن حديث «الأبدال» المعتمد لدى الصوفية في تصنيف الأولياء حديث موضوع، وأنّ «الأسماء الدائرة على ألسنة كثير من النسّاك

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والعامّة، مثل «الغوث» الذي في مكّة، و«الأوتاد الأربعة»، و«الأقطاب السبعة»، و«النجباء الثلاثمئة»، ليست موجودة في كتاب الله، ولا هي أيضاً مأثورة عن النبي، ﷺ، بإسناد صحيح ولا ضعيف»[1].

ثم يضيف: «وإن زعموا أنهم كانوا بعد رسولنا، عليه السلام، نسألهم في أيّ زمان كانوا؟ ومن أوّل هؤلاء؟ وبأيّة آية، وبأيّ حديث مشهور في كتب السنّة، وبأيّ إجماع متواتر من القرون الثلاثة، ثبت وجود هؤلاء بهذه الأعداد حتى نعتقده؟ لأن العقائد لا تعتقد إلا من هذه الأدلّة الثلاثة ومن البرهان العقلي... فإن لم يأتوا بهذه الأدلّة الأربعة الشرعية فهم الكاذبون، بلا ريب، فلا نعتقد أكاذيبهم»[2].

يفنّد ابن تيمية مقالة الصوفية في تصنيف الأولياء بحجّة أنه مستنبط من حديث موضوع، فضلاً عن أنّ هذا التصنيف يفتقر إلى السند الشرعي والعقلي في آن. وهو لا يكتفي بنقض مقالة الخصوم؛ بل يضع تصنيفاً بديلاً يستند فيه إلى النص التأسيسي، بتأويل بعض السور القرآنية والأحاديث النبوية تأويلاً يلائم معتقداته وميولاته.

إن الأولياء، لديه، طبقتان؛ سابقون مقربون، وأصحاب يمين مقتصدون. وقد استمد هذا التصنيف من الكتاب، وتحديداً سورة الواقعة[3]، ثم إنه يستغلّ «حديث النوافل» ليبيّن من خلاله الفرق بين عمل السابقين المقرّبين

(1) الفتاوى، 11/ 433. راجع أيضاً: الصفحة 444 وما بعدها. علماً بأنّ ابن تيميّة عدّ كلّ حديث لا يتّفق مع الأصول حديثاً موضوعاً. وإذا كان الحديث ممّا اتُّفِقَ على صحّته فإنّه يؤوّله التّأويل المتّفق مع المسلّمات السنيّة السّلفيّة.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) يستند ابن تيميّة في تصنيف الأولياء إلى الآيات: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۝١١ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ... فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ۝٨٨ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ۝٨٩ وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ۝٩٠ فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ﴾ [الواقعة: 10-11-12-88-89-90-91].

وعمل أصحاب اليمين؛ فالمقربون من الأولياء يتقرّبون إلى الله بالنوافل بعد الفرائض، في حين أن أصحاب اليمين يتقرّبون إليه بالفرائض فحسب. وفي ضوء هذه القاعدة يُقرّر أن: «أولياء الله -تعالى- على نوعين؛ مقربون وأصحاب اليمين... وقد ذكر النبي ﷺ عمل القسمين في حديث النوافل، فقال: "يقول الله تعالى: من عادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة، وما تقرّب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرّب إلي بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها"؛ فالأبرار أصحاب اليمين هم المتقرّبون إليه بالفرائض يفعلون ما أوجب الله عليهم، ويتركون ما حرّم الله عليهم، ولا يكلفون بالمندوبات، ولا الكفّ عن فضول المباحات. وأمّا السابقون المقرّبون فتقرّبوا إليه بعد الفرائض، ففعلوا الواجبات والمستحبّات، وتركوا المحرّمات والمكروهات، فلما تقربوا إليه بجميع ما يقدرون عليه من محبوباتهم أحبّهم الربّ حباً تاماً... فهؤلاء المقرّبون صارت المباحات في حقّهم طاعاتٍ يتقرّبون بها إلى الله عزّ وجلّ، فكانت أعمالهم كلها عبادات لله»[1].

وبما أنّ درجة الطاعة هي المقياس الوحيد في تصنيف الأولياء فإن ابن تيميّة يرى أنّ «المقربين السابقين أفضل من الأبرار وأصحاب اليمين الذين ليسوا مقربين سابقين؛ فمن أدّى ما أوجب عليه الله وفعل من المباحات ما يحبّه فهو من هؤلاء، ومن كان إنما يفعل ما يحبّه الله ويرضاه ويقصد أن يستعين بما أبيح له على ما أمره الله فهو من أولئك»[2].

7- عصمة الأولياء:

من الأسئلة التي اتفقت مختلف الاتجاهات الصوفية على طرحها سؤال:

---

(1) ابن تيميّة، فقه التصوّف، رسالة الفرقان، ص101-102.

(2) المصدر نفسه، ص103.

الولي معصوم أم لا؟ بيد أنّهم اختلفوا في الإجابة؛ فقال أعلام التصوّف الفلسفي بعصمة الولي محاكاةً للنبي، وذهب أعلام التصوّف السنّي إلى أنّه غير معصوم؛ لأنّ العصمة من امتيازات الأنبياء وحدهم، ولكنّهم اتفقوا على كونه محفوظاً، وهم يميّزون تمييزاً غير مقنع بين العصمة والحفظ. أمّا ابن تيمية فلا يَعدّ العصمة شرطاً بين شروط الولاية، وهو يرى أنّ ما يكون شرطاً من شروط النبوة لا ينبغي أن يكون شرطاً من شروط الولاية، مراعاةً للفارق بين النبيّ والوليّ. وكان حريصاً على إثبات الهوّة بين الولاية والنبوة، ردّاً على بعض الصوفية الذين استنسخوا بعض مقومات الولاية من النبوة. ولكن، على الرغم من نفيه العصمة عن الأولياء، فقد انتهى إلى موقف وسط «وهو أن لا يُجعل معصوماً ولا مأثوماً إذا كان مجتهداً مخطئاً، فلا يُتبع في كلّ ما يقوله، ولا يُحكم عليه بالكفر والفسق مع اجتهاده»[1].

ويعترف ابن تيمية بأنّ الأولياء المطيعين يصدرون في أقوالهم وأفعالهم عن هدي إلهي مثلما حال عمر الذي من المحدّثين[2].

ولكنه، على الرغم من إقراره بأنّ: «للمطيعين أموراً يكشفها الله عزّ وجلّ لهم»[3]، وأنّ «لأولياء الله مخاطبات ومكاشفات»[4]، عَدَّ الخطأ جائزاً في حقّ الأولياء المحدّثين؛ فابن الخطّاب كان أفضلهم بعد أبي بكر، «ومع ذلك كان عمر -رضي الله عنه- يفعل ما هو الواجب عليه؛ فيعرض ما يقع له على ما جاء به الرسول ﷺ، فتارةً يوافقه، فيكون في ذلك من فضائل عمر كما نزل القرآن بموافقته غير مرّة، وتارةً يخالفه، فيرجع عمر عن ذلك كما رجع

(1) فقه التصوّف، رسالة الفرقان، ص116.

(2) يستند ابن تيميّة إلى الحديث النّبوي الآتي: «قد كان في الأمم قبلكم محدثون فإن يكن في أمتي أحد فعمر منهم».
رواه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، الحديث رقم 2397.

(3) فقه التصوّف، ص117.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يوم الحديبيّة[1] لمّا كان قد رأى محاربة المشركين»[2].

فإذا كان عمر أفضل أولياء الله بعد أبي بكر الصديق، ومع ذلك يجوز في شأنه الخطأ، فإنّه لا أحد من الأولياء، إذاً، معصوم؛ «فأي أحد ادعى له أصحابه أنه وليّ لله، وأنه مخاطب، يجب على أتباعه أن يقبلوا منه كل ما يقوله، ولا يعارضوه، ويسلموا له حاله من غير اعتبار الكتاب والسنة، فهو وَهُمْ مخطئون، ومثل من أفضل الناس...»[3].

ليست العصمة، إذاً، من شروط الأولياء؛ بل هي موقوفة على الأنبياء وحدهم، «وهذا من الفروق بين الأنبياء وغيرهم، فإن الأنبياء -صلوات الله عليهم وسلامه- يجب لهم الإيمان بجميع ما يخبرون به، بخلاف الأولياء، فإنهم لا تجب طاعتهم في كلّ ما يأمرون به، ولا الإيمان بجميع ما يخبرون به؛ بل يُعرض أمرهم وخبرهم على الكتاب والسنّة، فما وافق الكتاب والسنة وجب قبوله، وما خالف الكتاب والسنّة كان مردوداً، وإن كان صاحبها من أولياء الله... وهذا ذكرته من أن أولياء الله يجب عليهم الاعتصام بالكتاب والسنّة، وأنه ليس فيهم معصوم يسوغ له، أو لغيره، اتباع ما يقع في قلبه من غير اعتبار بالكتاب والسنة، وهو ممّا اتفق عليه أولياء الله عزّ وجلّ. ومن خالف في هذا فليس من أولياء الله سبحانه الذين أمر الله باتباعهم؛ بل إما أن يكون كافراً أو مفرطاً في الجهل»[4].

---

(1) وقع صلح الحديبية سنة (6هـ) بين الرّسول والمشركين وكانت أهمّ بنوده:
1- أن يعود المسلمون إلى العمرة في العام المقبل.
2- يعاهد الفريقان على وضع الحرب عشر سنين، ويكف بعضهم عن بعض.
3- إذا جاء أحد ممّن مع النّبيّ ﷺ إلى قريش لم يردّوه.
4- من أحبّ أن يدخل في عقد محمّد ﷺ وعهده دخل فيه، ومن أحبّ أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه.

(2) فقه التصوّف، ص117.

(3) المصدر نفسه، ص119.

(4) رسالة الفرقان، ص119-20.

إن نفي العصمة عن الأولياء هدفه إلغاء أيّ تشارك أو تماثل بين الولاية والنبوّة، بخلاف بعض المذاهب الصوفية التي خلعت رداء العصمة على الولي، كما خلعها أهل الشيعة على الإمام.

لقد بدا ابن تيمية قاطعاً متشدّداً في آرائه، حاسماً في إقامة الأسوار السميكة بين الألوهية والنبوّة من جهة، والولاية من جهة أخرى، دليله في ذلك مسلّماته العقدية وأهواؤه المذهبية.

8- كرامات الأولياء:

تُعدُّ الكرامة من أظهر الأمثلة على صلة الأولياء بالأنبياء، وابن تيميّة لم يشذّ عن غيره من المتصوّفة في إثبات الكرامات؛ فالأولياء، في ما يقرّر، «لهم الكرامات التي يكرّم الله بها أولياءه المتّقين. وخيار أولياء الله كرامتهم بحجة في الدين أو لحاجة المسلمين، كما كانت معجزات نبيه ﷺ كذلك»[1].

إن الكرامة الصوفية شكلٌ من أشكال التأييد أو التكريم الإلهي للأولياء، فهي فعل إلهي في الأصل، وإن كان يظهر على يدي المتقين؛ لذا يجب أن توظّف تلك الكرامات في خدمة الدّين ومصالح المسلمين، تماماً مثلما كانت المعجزات النبوية في صالح الإسلام والمسلمين.

وبعد أن أفاض في هذا الأمر مستعرضاً كرامات بعض الصحابة والتابعين[2]، أشار إلى أن الكرامة ليست شرطاً من شروط الولاية؛ لأن حضورها ليس حجّةً على قوة إيمان صاحبها، كما أنّ غيابها لا يضرّ المسلم في دينه؛ «فمن لم ينكشف له شيء من المغيبات، ولم يُسخّر له شيء من الكونيات، لا ينقصه ذلك في مرتبته عند الله؛ بل قد يكون عدم ذلك أنفع له

---

(1) المصدر نفسه، ص162.

(2) راجع خاصة: - فقه التصوّف: ص162-166.

- ص181-187.

- الفتاوى، 11/ 311-362.

في دينه إذا لم يكن وجود ذلك في حقه مأموراً به أمر إيجاب ولا استحباب، وأما عدم الدّين والعمل به، فيصير الإنسان ناقصاً مذموماً، إما أن يجعله مستحقاً للعقاب، وإمّا أن يجعله محروماً من الثّواب؛ وذلك لأنّ العلم بالدّين وتعليمه والأمر به ينال به العبد رضوان الله وحده وصلاته وثوابه، وأما العلم بالكون والتأثير فيه، فلا ينال به ذلك إلا إذا كان داخلاً في الدين؛ بل قد يجب عليه شكره، وقد يناله به إثم»[1].

ليست الكرامة، إذاً، لازمةً من لوازم صدق التديّن، فغيابها لا ينقص من الدين في شيء، وقد يكون في ظهورها مضرّة؛ لأنها مثلما تصدر عن مؤمن قد تصدر عن كافر. فهي، إذاً، نوعان: كرامة شرعية غايتها «غاية الكرامة لزوم الاستقامة، فلم يكرّم الله عبداً بمثل أن يعينه على ما يحبّه ويرضاه، ويزيده مما يقرّبه إليه ويرفع به درجته»[2]. أما النوع الثاني، فحال شيطاني مصدره الشيطان؛ لذا يستعين به صاحبه على هتك محارم الشرع وقواعد الإيمان.

إن استخفاف ابن تيميّة بخوارق العادات، الحسية خاصة، وعدم اعتبارها حجةَ صدقٍ للولاية، مأتاه ما آل إليه أمر التصوّف في عصره من تدهور؛ إذ استحال طرقية غارقة في الشعوذة والسحر والدجل. وأضحت ظاهرة خرق العوائد، بقطع النظر عن طبيعتها ووظيفتها، حجّة صدق الولي وقوّة نفوذه؛ إذ يكفي أن يأتي شخص ما فعلاً خارقاً حتى يُعدّ وليّاً صالحاً. والحال أن صدور الكرامات ليست دائماً دليل صدق الولي في دينه؛ إذ «قد تكون مع عدمه أو فساده أو نقصه»[3].

إن المقياس في التمييز بين الخارق الديني والخارق غير الديني هو ما يترتّب عليه من نتائج؛ فالكرامة الحقيقية هي التي بها تثبت الحجّة على قوّة الإيمان وصدق الرسالة.

---

(1) المصدر نفسه، 11/ 323. وأيضاً: فقه التصوّف، ص188.

(2) ابن تيميّة، فقه التصوّف، ص177.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هكذا انتهت حركة ابن تيميّة التصحيحية لمفاهيم الولاية السائدة في عصره إلى بناء مذهب خاص في الولاية متفق مع الإيديولوجيا السنيّة السلفية، ومتأثر بالظروف التاريخية الحافة.

إن الولاية، لديه، حصيلة الإيمان والتقوى واتّباع السنّة النبوية؛ والأولياء الحقيقيون «هم المقتدون بمحمد ﷺ، يفعلون ما أمروا به، وينتهون عمّا عنه زجر، ويقتدون به في ما بيّن لهم أن يتبعوه فيه؛ فيؤيدهم بملائكته وروح منه، ويقذف الله في قلوبهم من أنواره، ولهم الكرامات التي يكرّم الله بها أولياءه المتقين. وخيار أولياء الله كرامتهم بحجة في الدين أو لحاجة بالمسلمين، كما كانت معجزات نبيّه ﷺ كذلك»[1].

يمكن أن نستخلص من هذا الفصل أن أعلام الإسلام السلفي قد ناهضوا كلّ العقائد الصوفية المخالفة لتصوّرهم للألوهيّة والنبوّة والولاية، وقد اتّسمت ردودهم على نظريات الولاية الصوفيّة بكثير من الحدّة والتشدّد، ناهيك أنّ التّهمة الموجّهة إلى أصحاب تلك النّظريات هي الكفر والإلحاد. ومأتى ذلك التشدّد، في نظرنا، طبيعة الفكر السلفي نفسه، المكتفي بالوقوف عند ظاهر النص التأسيسي، والرافض أيَّ شكل من أشكال التّأويل. ومن مظاهر ذلك التشدّد مهاجمة المقالات الصوفيّة، الفلسفية منها والعقدية، حتى أنّهم لم يكتفوا بمحاربة عقائد الاتّحاد والحلول ووحدة الوجود؛ بل امتدّت حربهم إلى المدارس الصوفيّة السنيّة ممثّلة في الأشعرية؛ فهم فضلاً عن انتقادهم الغزالي لتأثّر نزعته الصوفية بالمقولات الفلسفية، قد عدّوا الولاية الأشعرية ولاية ناقصة لنقص إيمان أصحابها بسبب انتمائهم الكلامي، وجمعهم بين مقتضيات العقل والنّقل في التّعامل مع النصّ. فالخلاف في الولاية له صلة بقضايا الكلام، وإن اتّخذ من نظرية الولاية سياقاً وإطاراً.

إنّ العقائد السلفيّة سارية في كامل شرايين الولاية الصوفية السلفية؛ فابن تيميّة يرى السّبق في الزّمان آية من آيات الفضل، لينتهي إلى أنّ أفضل

(1) المصدر نفسه، ص162.

الأولياء هم الصّحابة؛ لقربهم من زمن النبوّة ومحبّتهم الرّسول وكمال إيمانهم وتقواهم ومعرفتهم بدينهم. وهو في ذلك يدافع عن الصّحابة بعد أن رأى في بعض نظريات الولاية استنقاصاً من شأنهم وحطّاً من منزلتهم، مقابل الإعلاء من مكانة نماذج ولائية متأخّرة نصّبوها فوق مرتبة الصّحابة. لقد دافع ابن تيمية باستماتة عن الصحابة، على خلفية أنهم أفضل النماذج الولائية التي يتعيّن على المسلمين الاقتداء بها استجابةً للكتاب والسنّة.

لقد أبان الخوض في الولاية والأولياء عن مدى التباين والاختلاف بين الفرق والمذاهب في مقاربة النصوص الدينية وتأويلها، فتعددت، جرّاء ذلك، أنماط العقائد وأشكال السّلوك، وتفرّق شمل المسلمين جرّاء ذلك التعدّد. فجاءت جهود ابن تيميّة تستهدف رأب التصدّع؛ «فكان التّصوّر لمكانة الصّحابة ليس تصوّراً اعتباطياً، إنّما هو نابع من حاجة الدّين، أي دين، إلى التفاف أتباعه حول نمط واحد من السّلوك ومن العقائد في آن. ولا يتسنّى هذا التّوحيد للآراء والممارسات إلا بإقصاء مجمل التّأويلات التي من شأن الرّسالة النبويّة أن تكون مستعدّة لقبولها، وبالاحتفاظ بتأويل واحد»[1].

وبالفعل، لم يحتفظ رموز السلفية إلا بتأويل واحد كان ثمرة حركة تصحيحيّة لسائر نظريات الولاية في التصوّف الإسلامي. ولكن ينبغي أن نؤكّد أن ابن تيميّة، في غضون غربلته لتلك النظريات والمفاهيم، قد انتهى إلى تبنّي جانبٍ منها، فهو يقبل ما يراه موافقاً للأصول، ويردّ ما يراه مخالفاً لها، «وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدلّ على أنّ هذا النّاقد العنيف قد وقع هو الآخر تحت المؤثّر الصّوفي إن قليلاً أو كثيراً. وهذا التّأثّر سيدفعه إلى انتقاء تصوّر شخصي له حول التصوّف؛ أي أنّه سيسلك، منهجيّاً، المسلك نفسه الذي سلكه الغزالي، الذي اختار من المنهج الصوفي ما يتلاءم مع اعتقاده السّنّي. وإن المتدبّر لآثار ابن تيميّة يُلاحظ أنّ هذا الخصم العنيد لم يسلم،

---

(1) الشرفي، عبد المجيد، السلفيّة بين الأمس واليوم، سلسلة الدّروس العموميّة سنة 1990-1993م، منشورات كليّة الآداب، منوبة، 1995م، ص50.

في نهاية المطاف، من التّسليم بمفاهيم هي في أساسها صوفيّة، ولكنّها مستصفاة لصالح موقف عقائدي محدّد؛ أي مستخلصة لتناسب التصوّف السلفي في الاعتقاد والسّلوك؛ فمنهجيّاً نراه ينحو منحى الغزالي، وإن لم يصل إلى ما وصل إليه الغزالي، وذلك راجع إلى طبيعة الفرق بين التصوّف السّنّي الذي يعتنقه الغزالي والتصوّف السّلفي كما استأنس به ابن تيميّة وانخرط فيه»[1].



(1) ابن عامر، توفيق، علاقة الفقهاء بالمتصوّفة في الفكر الإسلامي، درس عام لطلبة المرحلة الثّالثة، السنة الجامعية 1994-1995م.



الفصل الرابع

الولاية في التصوف الطرقي

1- في خصائص التصوف الطرقي:

يتعيّن علينا، في مفتتح هذا الفصل، أن نوضّح المقصود بالتصوف الطرقي حتى نتبيّن مستوى الخصوصيّة في الأنموذج الولائي الطرقي.

لقد مرّ التّصوّف الإسلاميّ بأطوار، وتلوّن في كلّ طور بالسّياقات الثّقافيّة التي نشأ فيها، على أنّ أهمّ تحوّل شهده انقسامه على نفسه إلى لونين؛ التصوف النخبوي أو العالم، الذي أخذ يتبلور بداية من منتصف القرن الثاني للهجرة، والتصوف الطرقي الذي ظهر في مرحلة متأخّرة، وتحديداً بداية من القرن الخامس للهجرة. ويهمّنا في هذا المبحث أن نرسم صورة الولي أو الشّيخ كما تشكّلت في التّصوّف الشعبي، ولكن قبل ذلك نتساءل عن أهمّ خصوصيات هذا اللّون من التّصوّف.

يمكن أن نجمل هذه الخصائص في ثلاث:

أوّلاً: استفحل هذا اللون الصوفي خلال عصور الانحطاط، فهو سليل التّدهور الفكري والسياسي والاجتماعي بداية من الغزو التتاري، مروراً بعصر المماليك، وانتهاءً إلى الهيمنة العثمانية، وقد استقرّت الأوضاع على هذا النحو من الانغلاق إلى مشارف العصر الحديث.

ثانياً: استقطب التصوف الطرقي العامّة، وانتشر في أوساطها بشكل لافت، وهو ما يبرّر تسميته بالتّصوّف الشعبي في مقابل التصوف النخبوي.

ثالثاً: أقرّ التّصوّف الشعبي نوعاً من آداب السّلوك مشابهاً لنظام الرهبنة المسيحية، وأعلن عقيدة تقديس الشّيوخ أو الصالحين أو الأولياء بصفتهم شفعاء ووسطاء بين الحق والخلق.

وقد كان التصوف الطرقي، منذ ظهوره إلى زمن أفوله مع بداية موجة التّحديث في العالم الإسلامي، موضوع إدانة شديدة من الفقهاء ورجال الإصلاح في عصر النّهضة[1].

من المعلوم لدينا، الآن، أنّ معظم رموز التّصوّف الإسلامي النخبوي قد جمعوا بين معاناة التّجربة الروحية والتّعبير عنها، مشافهةً أو كتابةً، فانتهوا بذلك إلى تشكيل مفاهيم للولاية ولنماذج ولائية متباينة بتباين مرجعياتهم الثّقافية والسّياق التّاريخي الذي عاشوا فيه. وقد كانوا، في الأغلب الأعمّ، على نصيب وافر من العلوم الدينيّة؛ بل إنّ بعضهم عزّز رصيده العلمي الديني بنصيب هائل من الفلسفة، وهو ما يُفسّر تولّيهم التعبير عن تجاربهم بأقلامهم. وقد يقف القارئ اليوم مندهشاً أمام غزارة تآليف بعضهم. أمّا الأولياء الطرقيون الذين استأثروا بالسّلطة الرّوحية والاجتماعية وحتى السياسية على امتداد قرون، فلم يكن نصيب معظمهم من العلم إلّا قليلاً؛ لأنّ الجانب المعرفي لم يكن شاغلاً من شواغلهم؛ لهذا استهانوا به مقابل التعظيم من شأن الكرامات الحسيّة أو المناقب[2]. هذا الفارق الأساسي بين الصنفين

(1) من أشدّ المعارضين للتصوف الطرقي رموز السلفيّة قديماً، من أمثال: ابن الجوزي وابن تيميّة، وكذلك أعلام السلفيّة الجديدة من أمثال الشيخ محمد عبده (1849م-1905م)، والشيخ محمد رشيد رضا (1865م-1935م)، والشيخ عبد العزيز الثّعالبي (1879م-1944م)، وغيرهم كثير.

(2) أفاد شارل بلّا أنّ «المنقبة»، التي تعني، في الأصل، الفضيلة أو الخلّة أو الموهبة أو العمل المحمود، قد انتهت، مع تطوّر التصوّف وشيوع ظاهرة تقديس الأولياء، إلى اكتساب معنى الكرامة؛ يقول في ذلك:

«Ce perdant, alors que ce dernier terme peut être accompagnée d'une épithète dépréciative (par ex. sayy), manakib, précisé ou non au moyen un qualificatif =

أشار إليه نيكلسون في قولته: «وإذا كان حقاً أنّ رجال الطرق الصوفية المحدثين قد سبقهم في معظم اعتقاداتهم وعاداتهم متصوّفة القرون الوسطى الذين يرتفع إليهم نسبهم، فإنّ من الحق كذلك أنّهم أساؤوا إلى التّصوّف وكرامته بأن خلقوا حوله سياجاً من الرّسوم الآلية، وعظّموا من شأن الشّعوذة بقدر ما أهملوا من أمر المعرفة، وقرنوا أخص أسرار الطّريق من الجذب ونحوه بأساليب العربدة والسكر»[1].

إنّ هذا الفارق المعرفي هو ما يُفسّر، إلى حدٍّ بعيد، تولّي الصنف الأوّل من الأولياء التعبير عن تجاربهم بأقلامهم. أمّا في ما يخصّ الولي الطرقي، فغالباً ما يضطلع بعض المعتقدين بولايته بمهمّة تجميع كلّ ما يتّصل بسيرته النّموذجيّة، من أقوال وأفعال وأحوال، في مصنّفات عُرفت باسم «المناقب»[2] لاحتفائها، أيّما احتفاء، بفضائل الولي وكراماته والمحمود من أفعاله وأقواله. فكيف تبدو صورة الولي الطرقي من خلال الأدب المنقبي؟

2- صورة الولي في التّصوّف الطّرقي:

إنّ الذي يعنينا من التّصوّف الطرقي هو معرفة صورة الأنموذج الولائي الذي يشهره، ومحاولة تبين دلالات تلك الصورة. ولكن ليس بالإمكان، في هذا السياق، أن نلمّ بكلّ النّماذج الولائية في مختلف الطّرق الصوفيّة، ولا

= (djamil, karim, etc.) est toujours pris en bonne part, peut être rendu approximativement par «qualités, vertus, talents, actions louables» et présage une biographie laudative dans laquelle sont mis en relief les mérites les vertus, les actes remarquables du personnage qui en est l'objet; on verra toutefois qu'a partir du moment ou se développent le mysticisme et le culte des saints, se sont les aspects merveilleux de la vie, voir les miracles ou tout au moins les prodiges (karamat) d'un Soufi ou d'un saint passant pour avoir des dons de thaumaturge qui sont relevés de préférence, et manakib finit par acquérir le sens de «miracle» ou de «prodige». Ch. PELLAT, MANAKIB, E.I.2, T. VI, p. 333.

(1) نيكلسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، مصدر سابق، ص65.

(2) للتّعرّف إلى مفهوم المنقبة ووظائفها يمكن الرّجوع إلى:
Ibid, Ch. Pellat, pp. 333-341.

سيّما أنّ التعرّف إلى أحدها يغنينا عن مشقّة البحث في غيرها، باعتبار وجود خصائص مشتركة بين الأولياء في التّصوّف الشعبي[1]، على الرغم من تعدّد الطّرق وتشعّبها في جميع الاتّجاهات من السنغال غرباً إلى الصين شرقاً.

ونحن نروم في هذا المبحث التعرف إلى صورة الولي الطرقي من خلال واحد من أشهر النّماذج وهو الشيخ أحمد بن عروس (ت868هـ/ 1436م)، الذي عاش في أفريقيا في عهد الدولة الحفصية، وقد عدّه برنشفيك (BRUNSCHWIG) «أشهر صوفي في إفريقيّة في القرن الخامس عشر»[2].

وتستمدُّ هذه الشخصية الولائية أهميتها من ثرائها في الحياة الدينيّة والاجتماعية والسياسيّة في أفريقيا في العهد الحفصي[3].

---

(1) يذكر نيكلسون أنّ وجود فروق بين مختلف الطرق لا ينفي وجود نقاط مشتركة بينها، من أهمّها:
- الاحتفال بدخول المريد في الطريق بطقوس دقيقة.
- التزيي بزيّ خاصّ.
- اجتياز المريد مرحلة شاقّة من الرياضات الروحية.
- الإكثار من الذكر والاستعانة بالموسيقا والحركات البدنية المختلفة المساعدة على الوجد والجذب.
- الاعتقاد بالقوى الروحية الخارقة التي يمنحها الله للمريدين.
- احترام المرشد أو الشيخ إلى درجة التقديس.
نيكلسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، مصدر سابق، ص65.

(2) برنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13م إلى القرن 15م، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، طبعة دار الغرب الإسلامي في جزأين، ط1، 1988م، ص358.

(3) لمزيد الاطلاع على تفاصيل حياة ابن عروس ونشاطاته، يمكن الرّجوع إلى:
- الراشدي، عمر بن علي، ابتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب الشيخ أبي العباس أحمد بن عروس، مطبعة الدولة التونسية، ط1، 1303هـ.
- برنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، مرجع سابق، فصل: سيدي أحمد بن عروس وعصره، ص357-367.

ولقد عوّلنا في التّعرّف إلى هذا الأنموذج الولائي على كتاب **(ابتسام الغروس ووشي الطّروس في مناقب الشيخ أبي العباس أحمد بن عروس)**. وعلى الرغم من أنّ صاحب الكتاب معاصر للشّخصيّة المحوريّة، إلّا أنّ خطابه المنقبي جاء في شكل أخبار وروايات نقلها له جمع من الرّواة ممّن تربطهم بالولي ابن عروس رابطة ما؛ فبعضهم من أقربائه في النسب، وبعضهم من صحابته، وبعضهم الآخر من أنصاره ومريديه. وقد أثرت علاقة الرواة بالمروى له في طبيعة الصورة التي تشكّلت، والتي ذهبت فيها مخيلة الراوي أنّى شاءت. لقد شكّل المتخيّل الصوفي الشعبي صورة للولي تستجيب لطموحاتها ورغباتها. وقد تبدّى ذلك بالخصوص من خلال الطابع الأسطوري الذي يلفّ صورة ابن عروس من طفولته إلى تاريخ وفاته.

3- صورة الولي طفلاً:

يشفُّ العديد من المناقب المنسوبة إلى الطفل ابن عروس عن طفولة متميّزة وغير مألوفة؛ فهو لم يكن يهتمّ باللّهو أو اللّعب كسائر الأطفال في سنّه؛ بل كان يصرف معظم وقته في خدمة الدّين، فقد «كان، على صغر سنّه، هو الذي يقمّ (يكنس) المسجد، ويقوم بسائر ما يحتاج إليه، مبالغاً في ذلك، عاكفاً عليه»[1].

وإلى جانب تفانيه في خدمة الدين، كان متفانياً في خدمة الناس ومساعدتهم، على الرغم من حداثة سنّه؛ «وكان إذا رأى أحداً من المسافرين القادمين على موضعهم يحمل على عنقه جرّة الماء ويتلقّاهم بها على مسافة بعيدة، تخوّفاً عليهم من لحوق العطش... وكان من أمره أنّه إذا وجد بقراً أو غيرها من المواشي والدّواب تحوم حول الماء من شدّة العطش يأتي بالدلو ولا يزال يملأ إلى أن يروى كلّ ما هناك من الحيوان، كثر أو قلّ، هذا دأبه وشفقته حناناً ورحمةً رضي الله عنه. قالوا: ومن غريب اتفاقياته في ذلك أنّه مرّ ذات يوم برجل يسني الماء على فرس له ليسقي زرعه، فرأى بها من الجهد والتّعب

(1) المصدر نفسه، ص193.

ما حمله لفرط شفقته على أن قال لصاحب الفرس: البهائم في زرعك؛ ليصرفه بذلك عن العمل، فما إن غاب عنه شخص الرجل نزع الحبل من صدر الفرس وردّه في صدر نفسه بعد أن أبعدها، وجعل يسني الماء مكانها»[1].

إنّ هذه المناقب، على الرغم من اندراجها ضمن المتخيّل الشعبي، هي تصوّر شخصيّة متميّزة عن طفولة مدهشة مبهرة، أهمّ سماتها قوّة الإيمان والرّحمة والأثرة، وهي أوصاف تؤشّر إلى ما سيكون عليه هذا الطفل الكاريزماتي؛ إنّها بمثابة الشّارة على أنّ مستقبلاً مبهراً ينتظر هذا الطفل.

وفي **(ابتسام الغروس)** إشارات عدّة إلى الهيئة الجسدية التي كان عليها ابن عروس؛ فهو «أزهر اللون، ضخم العظام، بعيد ما بين المنكبين، عريض الصّدر، ربعة في قدّه إلى الطول، كثّ اللحية، أشهل العينين، عريض الوجه مستديره مع الجمال البارع في البنية الكاملة السويّة، والصّورة القويمة القويّة»[2].

جسدٌ بلا عيوب، جامعٌ لصفات الجمال والكمال والجلال، صفات تدلُّ على شخصية غير عادية، سما بها المتخيّل الشعبي فوق العادي والمألوف، متوخياً آلية التضخيم سبيلاً لتحقيق المبتغى. واللافت للنظر أنّ هذه الصفات مستنسخة من ملامح الرّسول كما ترسّخت في كتب السيرة، ما ينمّ عن رغبة المتخيّل الشعبي في الوصل بين الوليّ والنبيّ. ويُعدُّ هذا الربط بين الولاية والنبوّة ثابتاً من ثوابت التصوّف الإسلامي بمختلف اتجاهاته. وهو ما يشفُّ عن مدى جاذبية صورة محمد في المتخيّل الصوفي، بمختلف أبعادها الإنسانية والروحية والأخلاقية وحتى الجسدية.

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، ص243. ويقول في ص193 من الكتاب نفسه: «وكان رضي الله عنه صحيح البنية سويّها». لاحظ المطابقة بين صفاته الجسدية وصفات الرّسول، وذلك من خلال: حياة الرّسول المصطفى، تأليف عبد الرزاق محمد أسود، دار المسيرة، لبنان، (د.ت)، 3/ 597-599.

إنّ هذه المؤهلات الجسدية الجبارة تنمّ، بلا شكّ، عن قوةٍ وتفوّقٍ مقارنةً بسائر الأبدان البشرية، وهو ما يؤهّله لرؤية ما لا يراه الآخرون، وسماع ما لا يسمعونه، وهزم ما لا يهزم، وقطع في ومضة ما يقطعه الآخرون في شهور أو سنوات. يوجد، إذاً، تناغم وتناسق بين مختلف مكوّنات صورة الطفل الجسدية والدينية والاجتماعية. ويبدو أنّ هذه الصورة الأسطورية المبهرة صنيعة متخيّل متأثّر بالظروف التاريخية؛ فقد عاش ابن عروس في عصر استفحلت فيه مظاهر الضعف والانحلال والخوف والرهبة، ومن ثمّ كانت القوّة، بشتّى أشكالها، هدفاً منشوداً؛ إذ بوساطتها يفرض الولي سطوته، ويلبّي حاجيات الناس، ويشبع رغباتهم الحسيّة والنفسية، وإن كان ذلك على صعيد الحلم.

4- صورة الولي المتحقّق:

وتصور المناقب الشيخَ ابن عروس، وقد نال مقام الولاية، بأنّه مثل أعلى في أخلاقه وفضائله، فهو يجسّد الكمال والصورة الفريدة للقيم المطلقة؛ فتقواه بلا نظير وآدابه في الوضوء هي الأسمى؛ إنّه رمز الشّخص الطاهر من كلّ رجس: «فقد كان مبالغاً بمراقبة أوقات الصّلاة... وكان من سيرته أنّه يتوضّأ في ميضأة ابن عبد السّلام القريبة من جامع الزيتونة، عمره الله، فإذا أكمل وضوءه عمد إلى إبريق في رحله وملأه بالماء، ليغسل به رجليه للنّظافة، فإذا فعل ذلك، ولبس قبقابه، ووصل إلى باب الجامع المذكور، وقف هناك وجعل يروّح رجليه في القبقاب ليجففها بذلك من الماء، فإذا جفتا دخل الجامع، وعنده على فم الإبريق قاعدة إبريق آخر يضع تلك القاعدة، للقطع بطهارتها وجفافها، قريباً من مصلاه، ويضع فيها إبريقه لئلّا يصل إلى فرش الجامع من إبريقه ما عسى أن يلوّثه»[1].

إنّ هذا الحرص الشّديد على النظافة يحمل دلالة مهمّة مفادها طهارة هذه

---

(1) المصدر نفسه، ص200.

الشخصية، لا الظاهرية فحسب؛ بل الباطنية أيضاً، فكأننا في حضرة شخصيّة قدسيّة. كما أن العكوف على العبادة يمثّل إشارة واضحة إلى أنّ الوليّ الطرقي لا يُعترف له بالولاية إلّا متى كان قويّ الإيمان ورعاً تقيّاً؛ إذ كلّما قوي إيمان الشّيخ قويت سلطته الرّوحيّة فيذعن له الجميع، ويسري تأثيره في المحيطين به بلا قيد ولا شرط.

تسوّق هذه المنقبة لصورة الولي المتورع العابد، وتبدو بمثابة الرد على منتقدي ابن عروس الذين اتهموه بإسقاط التكاليف الشرعية وعدم الإيفاء بها. وإلى جانب قوّة العقيدة، يصرّ الخطاب المنقبي على إبراز جوانب أخرى من القوى الروحية التي تسم شخصية ابن عروس، وأهمّها العصمة، وهي من أهمّ القرائن المكرّسة لشرعية ولايته. إن ابن عروس لا ينطق عن الهوى، ولا يتصرّف من تلقاء نفسه؛ بل يكون في ما يصدر عنه من أقوال وإشارات «مُسْتَنْطَقاً أنطقه الحقُّ»[1]. وبما أنّه يتلقّى عن الغيب، ويمثّل همزة الوصل بين الحقّ والخلق، فهو، من هذه الزّاوية، بمثابة النّبيّ في قومه، يتلقّى ثمّ يبلّغ بكلّ أمانة، شأنه شأن جبريل؛ فهو، في ما تذهب إحدى المناقب، «أمين الإلهام كما أنّ جبريل أمين الوحي، فكما لا يخون جبريل في الوحي لا يخون الشيخ في الإلهام، وكما أنّ رسول الله ﷺ لا ينطق عن الهوى، كذلك الشيخ مقيد برسول الله ﷺ ظاهراً وباطناً لا يتكلّم بهوى النّفس... ويكون الشيخ، في ما يجري الله -سبحانه- على لسانه، مستمعاً كأحد المستمعين»[2].

إنّ أهمّ خصائص الولي الطّرقي العصمة والإنباء عن الغيب، فضلاً عن صلاحه الدّيني واستقامته الخلقية والسّلوكية. إن هذه الصورة الجذّابة تتماهى مع صور الأنبياء، وهو ما يجعلنا نقطع بأن التصوّف الطرقي، كغيره من ضروب التصوّف، يلوذ بالنبوّة المحمدية معياراً يُقاس عليه في رسم صورة

(1) المصدر نفسه، ص139.
(2) المصدر نفسه، ص140.

الولي، على الرغم من الإيهام بالحرص على تفادي الخلط أو المماهاة بين الأنبياء والأولياء.

إنّ المتخيّل الصوفي الطرقي لا يكتفي بجعل الأولياء بجوار الأنبياء؛ بل إنّه يسمو بهم فوق درجة النّبوّة أحياناً، فيكون الولي، آنذاك، أقرب إلى الصّورة الإلهية منه إلى الطبيعة البشريّة. وسيتبدّى هذا الأمر جلياً من خلال جملة من الأفعال التي يأتيها الولي ابن عروس، والتي تدلُّ إلى حدٍّ ما على شكلٍ من أشكال التّماهي بين قدرة الشيخ وقدرة الله.

5- فاعلية الولي في المجتمع:

إن من أهم التحوّلات التي شهدتها الولاية الصوفية خلال رحلتها التاريخية، تحوّل الولي من حال السلبية والانطواء على الذات إلى الانصهار في الجماعة والفعل في التاريخ والنجاعة الاجتماعية. ويُعدُّ الولي ابن عروس أحسن مثال عن النماذج الولائية الفعّالة.

اختتم الراشدي مصنّفه (**ابتسام الغروس**) قائلاً: «إن من رمته يد الأقدار بما أعياه علاجه، أو كان في ظلام شدّة ولم يعالجه انبلاجه، أو لم تساعده المطالب، أو شجاه ما هو له طالب، أو أثقل الدين ظهره، أو قطع في لبوس البؤس ظهره، أو كان تحت قهر غلبة الرجال، أو طلب شهي آماله بلسان الاستعجال، أو أنهك المرض جسمه، أو دهاه ما لم يستطع حسمه، أو طلب خلاص مسجونه، (...) أو تعذّر عليه افتكاك أسيره، أو توجّه راغباً في تيسير عسيره (...) وأثقلت كاهله أوزاره، أو استلب منه بيد الفتك إزاره؛ كل هذا إذا التجأ إلى الله (...) فيها بسرِّ الشيخ وقراءة هذا الكتاب أو شيء منه، نال تمام مراده من النفع والدفع»[1].

إن هذه الخاتمة، التي هي بمثابة الوصية أو الوصفة الطبية، تختزل في الحقيقة أهم التدخلات الاجتماعية المنسوبة إلى أحمد بن عروس، فهذه

(1) ابتسام الغروس، ص514.

الشخصية الولائية نذرت حياتها في تلبية مراد العامّة من النفع والدفع، إنها تجلب المنافع وتدفع المضار. ومن كراماتها أنّها شخصية عليمة تستشرف الغيب في العديد من المجالات الاجتماعية، كالزواج، والولادات، وتحديد الآجال[1]، ومعرفة جنس الجنين[2]. وهو أيضاً شخصية عملية تتدخّل بفعالية قوية في شؤون الناس اليومية؛ من فلاحة وتنقّل وتجارة وحروب.

وتُشير إحدى المناقب إلى قدرة الولي الفائقة على تعطيل قوانين الطبيعة وتطويعها وفق مشيئته تلبيةً لرغبات المريدين والفقراء، وتوفيراً لحاجاتهم، وقد حصل ذلك حينما «أصابت الناس أزمة عظيمة من أجل احتباس المطر عنهم، فشكا بعضهم للشيخ -رضي الله عنه- ما يجده الناس من الشّدة في ذلك، فقال -رضي الله عنه-: علي الطلاق ما يبقى المطر ثلاثة أيام بلياليها، فكان المطر كما قاله»[3].

هكذا يتجاوز الولي في التصوّف الطرقي التناقض القائم بينه وبين النّبيّ، ثمّ بينه وبين الله. فأحمد بن عروس قد استجمع في شخصيّته الولائية كلّ خصال القدوة والقوّة، الإلهية منها والنبويّة؛ ذلك أنّ بعض صفات الله (علم الغيب، والقوّة، والخلق، والتّأثير في العالم، وتطويع الطّبيعة) قد امتصّها الولي. كما أنّ ما حظي به الأنبياء من امتيازات وخصائص (النّبوّة، والعصمة، والصلاح، والأمانة) قد اختصّ بها الولي، وهو ما أضفى على هذه الشّخصيّة طابعاً قدسياً كاريزماتياً جعلها أقرب إلى الأسطورة منها إلى التّاريخ. إنّ المناقب والكرامات التي تشكّل مقومات الشخصية الولائية لأحمد بن عروس لهي تجسيد لرغبة الجماعة الغارقة في العجز والفقر والألم في أن تصنع صورة منقذها ومخلّصها، وإن كان ذلك على مستوى الخيال أو الكلام فحسب.

(1) المصدر نفسه، المنقبة عدد 29، ص398-399.

(2) المصدر نفسه، المنقبة الثامنة والثلاثون، ص404، والسادسة والتّسعون، والسابعة والتّسعون، والثامنة والتّسعون، ص436.

(3) المصدر نفسه، ص414.

ولكن خصاله النبويّة ومناقبه لن تظلَّ في حالة كمون، فلن يقنع هذا الأنموذج الولائي بالانكفاء على الذات، أو بالصّلاح الفردي الذاتي؛ بل إنه سيجمع بين الصلاح والإصلاح. وهو، من ثمّ، لن يكون وليّاً كاملاً إلا إذا تغلغل في صميم الحياة الاجتماعية، ووهب نفسه لخدمة الجماعة، نسجاً على نمط الأنبياء في تحسّس آلام الناس وآمالهم، وفي إنقاذهم من شتى ضروب الظلم والقهر الداخلية والخارجية.

إن الولي في التّصوّف الشعبي، وعلى خلاف نظيره في التصوف العالم، منصهرٌ في صميم الجماعة، أو هكذا أرادته الجماعة أن يكون. فمن خلال المئتي منقبة[1]، التي نُسبت إليه، نتبيّن أن تلك القدرات الجسدية والمعنوية الباهرة موظّفة في خدمة الجماعة؛ فهو مؤثّر بصفة مباشرة في الشأن اليومي لأتباعه ومريديه. ويتراوح هذا التأثير بين جلب المنافع ودرء المضار؛ ففي حضوره مراوحة بين الرحمة والقسوة؛ رحمة الضّعفاء والمقهورين، والقسوة على الظلمة والمتجبّرين، وهو ما يتبدّى واضحاً من خلال معظم تدخلاته.

قلّما أشارت المناقب إلى انطواء الولي على نفسه، أو انشغاله عن هموم الجماعة، وعلى خلاف ذلك، شفّ معظمها عن الحضور الكثيف والفاعل والمميّز للولي وسط الجماعة، بجسده وببركاته. إنه دائم السهر على مصالحها ليلاً نهاراً، حيّاً وميّتاً. وليس من باب المصادفة أن تكون أولى المناقب التي دوّنها الراشدي تتضمّن إشارات واضحة إلى أن زاوية الشيخ تمثّل، بحق، قبلة المستضعفين، وملاذ المقهورين من النساء والرجال والأحرار والعبيد والقرباء والبعداء، يطلبون دفع مضرّة أو جلب منفعة. وقد أشاد الراشدي بهذه الخصلة حين أشار إلى أن «أولى مناقبه وأبينها -رضي الله عنه- لا بد أن يقف بين يديه، في كل يوم، من أرباب الحوائج، على اختلاف مطالبهم وتباين مآربهم، مَن لا يُحصى كثرة من الرجال والنساء وأهل البلد والواردين

(1) نسب الراشدي إلى الشيخ ابن عروس مئتي منقبة في موضوعات دينيّة وسياسية واجتماعية.

والأحرار والعبيد والبادي والحاضر، وقلّ من يفصح منهم بما في نفسه من حوائجه، وإنّما يشير إلى مراده إشارةً خفيّةً، ويومئ إلى مقصوده إيماءً، لا يفهم الحاضرون له منه مراداً، فيجيب -رضي الله عنه- كل أحد عمّا في نفسه»[1].

من الثابت أنّ استراتيجية الخطاب المنقبي في (**ابتسام الغروس**) هي العمل على تضخيم شخصية الولي الصالح بِأَمثلةِ سيرته الفعلية والقولية، وهي، في المقابل، تعمل على طمس كلّ ما من شأنه أنّ يقزّم هذه الشخصية، أو يحطّ من شأنها؛ ولذلك يسكت الخطاب المنقبي عن الإشارة إلى السلوك التخريبي الذي دأب المنتقدون لابن عروس على إظهاره بغيةَ التشهير به والحطّ من شأنه. فبعض الروايات تشير إلى استخفافه بالطقوس الدينية كالصّلاة والصوم، وبعضها يفيد خرق الولي للأخلاق العامّة؛ من ذلك، مثلاً، معاشرة النساء وتعرية نصفه الأسفل أمام الملأ... «وقد كان يخشى أن يتفشّى استعمال طريقة "التخريب" اقتداءً بسيدي ابن عروس، وقد تنشأ عن ذلك عدة تجاوزات من شأنها أن تعرّض الأخلاق العامّة للخطر»[2].

ولكن مهما قيل عن الدور التخريبي للولي، فإنّ الخطاب المنقبي أبان عن شخصية كاريزماتية مبنيّة على الصّلاح والإنقاذ والإغاثة والتفاني في خدمة الغير؛ فابن عروس بمثابة الأب بالنسبة إلى معتقديه، ولعلّ الصفة الأبوية لهذه الشخصية تفسّر، إلى حدٍّ بعيد، التفاف العامة حول الولي الأب وشعورها يوم وفاته باليتم الجماعي، وإيمانها العميق بأنّ تأثيره باقٍ بعد موته، وما التهافت على زيارة ضريحه إلّا تجسيد لذلك الإيمان.

6- تاريخية صورة الولي الطرقي:

تبيّنا، من خلال الخطاب المنقبي، صورة الأنموذج الولائي في أفريقيا

(1) المصدر نفسه، ص380.

(2) برنشفيك، تاريخ إفريقية، مرجع سابق، ص363-364.

خلال القرن التاسع للهجرة/ الخامس عشر للميلاد؛ تلك الصورة المبهرة المتألقة، صنيعة المتخيل الشعبي الذي سما بها إلى أعلى درجات الكمال.

إن هذه الصورة الأسطورية، التي شكّلها المتخيّل الاجتماعي، ليست عارية من الدلالة؛ فهي ترجمان عن مضمون اللاوعي الجمعي؛ إنها منتوج متخيّل قلق في زمن غارق في الانحطاط بجميع أشكاله؛ متخيّلٌ جماعي يشفُّ عن آلام الجماعة وآمالها.

إن تضخيم صورة الولي وأنشطته وتدخلاته الفائقة هي تعبير عن حاجة الجماعة إلى الحماية في زمن تميّز بانعدام الأمن، وباطراد المظالم، وتنامي التجاوزات من الداخل والخارج على حدّ سواء. وإن هذه الصورة النموذجية لمن شأنها أن «تؤدّي وظيفة تفريجية تخدم اتزان الفرد وتشعره بكرامته، وتحقّق أماني الجماعة، وتُعيد إليها الشعور باللحمة والأمن والاستقرار»[1].

ثم إنّنا نستشفُّ من وراء هذه الصورة الفردية صورة الباث الاجتماعي الذي صاغها، والظروف الحافّة بنشأتها. لقد تشكّلت صورة ابن عروس النموذجية في سياق ثقافي تغلب عليه الذهنية الميثيّة، وتهمين عليه قيم اليأس والتواكل والاستكانة، وهو ما يُفسّر استقالة الجماعة وارتماءها في أحضان الولي صاغرةً مذعنةً تنفعل ولا تفعل؛ «فهي مستسلمة تفضّل الركون على الثورة، وتتماهى في بطل كمعبّر عن أمانيها ثمّ تمتصّه وتعبده. وهي فاترة: تصغي ولا تناقش، وتنفعل أكثر ممّا تشارك وتفعل»[2].

ولقد كانت أوضاع أفريقيا، في نهاية القرن الخامس عشر للميلاد، مواتيةً لإنتاج مثل تلك الصورة؛ «فقد توالت هجومات المسيحيين على السواحل، وتفاقم خطرها في الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط بأكمله، كما

(1) المصدر نفسه، ص8.

(2) زيعور، علي، محاولة تحليل نفسيّة للبطل العربي في التّصوّف والأنثروبولوجيا، مجلّة الباحث، السنة الأولى، العدد 3 تشرين الأول/ أكتوبر-تشرين الثاني/ نوفمبر-كانون الأول/ ديسمبر 1978م، ص9.

انعدم الأمن الداخلي من جرّاء تحرر القبائل العربية (الهلالية)، وتمردها على أعدائها الوراثيين من أهل المدن ورجال الحاكم المركزي، وتعدّدت الثورات والآفات الكبرى... ثم إنّ تفتّت المجتمع، وتهاون السلط المركزية بشؤون دواخل البلاد، وما أدخله "علماء الدين" على الإسلام من جدب وتحجّر وابتعاد عن واقع الحياة؛ كل هذه الأمور مجتمعةً ساهمت في ذيوع صيت أولياء محليين أصبحت زواياهم وأضرحتهم مراكز يلتفُّ حولها الناس، تطعمهم إذا جاعوا، وتحميهم إذا جزعوا، ويتعبّدون فيها عبادة حسيّة نابضة أخّاذة كلها دفء وحرارة. وكلما اقتربنا من نهاية "القرون الوسطى" ازداد الناس تقرّباً من الأولياء، وعظم إقبالهم على الزوايا، وازداد التنويه بدور المنقذ المسعف وخصاله، وسط مجتمع في حاجةٍ ماسةٍ إليه»[1].

هكذا أراد الخطاب المنقبي من الولي ابن عروس أن يكون القويّ المنقذ في زمن السقوط، والرحيم في زمن القسوة، والعادل في زمن الظلم. والحقيقة أنّ مواصفات الولي الطرقي وكراماته افتراضيّة مرجوّة أكثر منها تاريخية واقعية، ولعلّ أكبر دليل على ذلك أن بركاته، في ضمير الجماعة، مستمرّة حتى بعد وفاته. ويظلُّ مريدوه يعتقدون أنّ كراماته لن تنقطع، فيصبح ضريحه مزاراً تتهافت عليه الجماعة للتبرّك وطلب العون والتماس الشفاعة والتعبير عن الولاء والوفاء. ولكن مشاعرهم تجاه «الولي» سرعان ما تتحوّل من الرهبة إلى العبادة ومن التقدير إلى التقديس، ما قد يفضي ببعض النماذج الولائية إلى أن تنزل من وجدان الجماعة منزلة الرّبّ. وقد أدان أهل السّنة ظاهرة الاعتقاد بالأولياء؛ إذ عدّوها بعثاً للوثنية وإحياءً للرهبنة اللتين جاء الإسلام لمحاربتهما.

ولعله من المفيد الإشارة إلى أن ظاهرة إضفاء صبغة أسطورية على شخصيات تاريخية ليست خاصّة بثقافة دون أخرى؛ بل هي قاعدة ثابتة في

(1) الشريف، محمد الهادي، تاريخ تونس، تعريب محمد الشاوش، محمد عجينة، دار سراس، تونس، 1985م، ص61-62.

الثقافات كلّها، يشيع الإيمان بها في الظروف العصيبة خاصة، فتكون بمثابة البلسم في تخفيف وطأة العذاب، وبارقة أمل في مواجهة اليأس والعجز والهزيمة.



الفصل الخامس

الولاية في التشيّع ذي النّزعة الصوفيّة

قبل الخوض في هذا المبحث نودُّ الإشارة إلى أنّ التّقارب بين الشّيعة والمتصوّفة، مهما تمتّنت عراه، لم يفضِ البتّة إلى تخلّي أحد الطرفين عن انتمائه. وكلّ ما في الأمر أنّ كلّ طرف قد نزع، في فترات تاريخية معيّنة، إلى احتواء بعض عقائد الآخر دون الذّوبان فيه. وبمقتضى هذه الإشارة لا يجوز الحديث، في تقديرنا، عن تصوّف شيعي أو تشيّع صوفي، وإنّما عن تشيّع ذي نزعة صوفية، والعكس.

ولقد أثبتت جهود الباحثين مدى التواشج بين التشيّع والتّصوّف في عديد المسائل، ولا سيّما في مسألة الولاية[1]، ومن الباحثين المعاصرين من غالى في الوصل بين الإمامة والولاية الصوفية إلى درجة جعل الثانية نسخة من الأولى أو فرعاً عن أصل[2].

ولئن أثبت بحثنا نسبيّة تلك النّتائج وافتقارها، أحياناً، إلى الحجّة والدليل، فإنّنا لا ننفي وجود تأثير متبادل بين التشيّع والتّصوّف، وهو ما أشار

---

(1) نذكر، في هذا الإطار، أطروحة مصطفى الشيبي: الصلة بين التّصوّف والتّشيّع، مرجع سابق.

(2) انظر في ذلك: الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، القسم الثاني: العرفان، ص157.

إليه ابن خلدون في معرض حديثه عن التشرّب المتبادل بين التشيّع والتصوّف: «إنّ هؤلاء المتأخّرين من المتصوّفة المتكلّمين في الكشف، وفي ما وراء الحس، توغلوا في ذلك؛ فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوَحْدَة كما أشرنا إليه، وملؤوا الصحف منه... وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخّرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول وبإلهية الأئمّة مذهباً لم يعرف لأوّلهم، فأُشرب كلّ واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم»[1].

إنّ في شهادة ابن خلدون، إذاً، إشارةً واضحةً إلى جدلية العلاقة بين التشيّع والتّصوّف، وقد أفضت هذه الجدلية إلى ظهور مفهوم ولاية وليد اللقاء الحاصل بين الرافدين، ولا سيّما في العصور المتأخّرة.

وللإلمام بجوانب هذه الولاية ننطلق من مصنّف (**نص النّصوص**)[2] لصاحبه حيدر بن علي الآملي، الذي لم يمنعه انتماؤه الشيعي من أن يكون أحد تلاميذ ابن عربي، فصهر التصوّف في التشيّع فخرج بنظريّة في الولاية سليلة امتزاج متناغم بين ذينك الرّافدين.

فما هو مفهوم الولاية؟ ما أهمّ مقوّماتها؟ ما صلتها بالنبوّة؟ وأين يتبدّى الالتقاء بين التشيّع والتصوّف في هذا المجال؟

1- في الولاية والنبوّة:

إنّ تقصّي مفهوم الولاية غاية لا تتحقّق إلّا من خلال تبيّن طبيعة العلاقة بين النبوّة والولاية، ولاسيّما أنّ الآملي لم يتطرّق إلى توضيح مضمون الولاية إلّا عبر مقارنتها بالنبوّة.

---

(1) ابن خلدون، المقدّمة، ص473.

(2) الآملي، حيدر بن علي العلوي، كتاب نصّ النّصوص، مخطوط، مكتبة مجلس الأمّة، طهران، ملحق رقم 19 أ/ د91- ب/ 92. ولم يتسنّ لنا توفير هذا المخطوط، فكان التّعويل على ما أورده عثمان يحيى في ذيل (كتاب ختم الأولياء) من نصوص متّصلة بمسألتنا. انظر: ص500-506.

يرى الآملي أنّ «النبوّة هي الإخبار عن الحقائق الإلهية والمعارف الربّانية ذاتاً وصفةً واسماً وفعلاً، وهي على قسمين: نبوّة التّعريف ونبوّة التّشريع؛ فالأولى هي الإنباء عن معرفة الذّات والصّفات والأسماء والأفعال، والثّانية جميع ذلك مع تبليغ الأحكام»[1].

النبوّة، إذاً، نبوّتان؛ نبوّة تشريع، يكون صاحبها مطالباً بتبليغ الأحكام بصفته صاحب شريعة كما هو شأن كلّ الأنبياء أصحاب الشّرائع، ونبوّة تعريف لا تتضمّن تشريعاً؛ بل تتضمّن شرحاً للشريعة القائمة وتعريفاً بها، وهي مرتبة الأئمّة والأولياء. فنبوّة التّعريف هي الولاية، ومن ثمّ، يعدُّ الولي أو الإمام نبيّاً غير مشرّع؛ فهو منبأ دون أن يكون مكلّفاً بتبليغ رسالة جديدة؛ بل يقف دوره في حدود التّعريف برسالة الرّسول الذي يندرج في دورته.

إن تلقّي الكلام الإلهي أو العلم الإلهي هو مضمون الولاية، لدى الآملي، وجوهرها.

ويتعزّز المضمون العرفاني للولاية من خلال إشارة الآملي إلى أنها اتّصال بين العبد وربّه يُفضي إلى ضرب من ضروب الفناء العرفاني بين الواصل[2] والخالق، «وهذا الفناء عبارة عن الفناء في العرفان لا في الأعيان، فإن ذلك غير ممكن كما هو معلوم من حال الأنبياء والأولياء»[3].

إنّ الفناء العرفاني مختلف عن الفناء الوجودي أو الشّهودي؛ فهو حالة من تفنى معرفته الذّوقية المباشرة في الله، فلا يصير قادراً على معرفة سواه.

ودائماً في إطار توضيح معالم الولاية الصوفية الشيعيّة لدى الآملي وتدعيم صلتها بالنبوّة، نُشير إلى أنّه يرى أن «الولاية باطن النبوّة»، فهي تمثّل الباطن؛

---

(1) المصدر نفسه، ص501.

(2) يعرّف الآملي «الواصل» بقوله: «والواصل هو الذي يصل إلى الله تعالى بالفناء فيه والبقاء به في مقام المحبّة التّامة، وهو صيرورة المحبّ والمحبوب شيئاً واحداً...». نصّ النّصوص، ذيل كتاب ختم الأولياء، ص505.

(3) المصدر نفسه، ص501.

أي الجانب الروحي، بينما تمثّل النّبوّة الظاهر؛ أي الشريعة، وهو ما يتّضح من خلال إدراجه الأولياء في سلك النّور المحمّدي أو الحقيقة المحمّدية.

يذهب الشّيعة وبعض المتصوّفة إلى أنّ أوّل مخلوق هو النور المحمّدي، أو الحقيقة المحمّدية؛ أي النبوة الباطنية الروحية، وذلك استناداً إلى بعض الأحاديث النبويّة، وأحاديث الأئمّة المتداولة في الأوساط الشيعيّة والصوفيّة معاً[1]. ثمّ إن ذلك النور المحمّدي، الذي هو أوّل مخلوق، يسري في الكون منذ الأزل، ومنه كانت نبوّة كلّ الأنبياء من آدم إلى عيسى. ويطلق أعلام التصوّف والتشيّع على النور المحمّدي «النبوّة المطلقة»، في مقابل النبوّة المقيّدة التي هي المظهر الخاص أو المجسّد للنبوّة المطلقة، وقد تجلّت من خلال ظهور الأنبياء من آدم إلى عيسى، قبل أن تبلغ أوج اكتمالها مع محمّد خاتم الأنبياء والمرسلين.

ولئن كانت النبوّة المقيّدة، أو الخاصّة، وقفاً على الأنبياء، فإنّ للأولياء والأئمّة في النبوّة المطلقة نصيباً؛ ذلك أنّ سريان تلك النبوّة ليس حكراً على الأنبياء وحدهم؛ بل يشتمل كذلك على الأئمّة والأولياء، وهو ما يشكّل جوهر الولاية.

إنّ «الولاية» بهذا المعنى ظلّ الولاية المحمّدية، وهو ما يُفسّر قول الآملي: «وفي الحقيقة، الولاية هي باطن النبوّة»[2].

إنّ النبوّة، إذاً، باطنة وظاهرة، أو مطلقة ومقيّدة. أمّا المطلقة، فهي النّور المحمّدي الأزلي، وأمّا المقيّدة، فهي تلك المتجلّية من خلال نبوّة كلّ نبيّ قبل محمّد. والنبوّة الباطنة هي الولاية المطلقة السارية في كلّ الأولياء دون

---

(1) من الأحاديث المتداولة من قبل الشّيعة والمتصوّفة في هذا الشّأن قول الرّسول: «كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطّين»، وقوله: «آدم ومن دونه تحت لوائي». ولكنّ مجامع الحديث السنيّة لا تورد هذين الحديثين لأسباب عقائدية، وتعدّهما حديثين موضوعين.

(2) نصّ النّصوص، ذيل كتاب ختم الأولياء، مصدر سابق، ص501.

انقطاع. يقول الآملي في هذا الشّأن: «اعلم أنّ للنبوّة والولاية اعتبارين: اعتبار الإطلاق، واعتبار التّقييد إلى العام والخاصّ؛ فالمطلق من النبوّة مخصوص بحقيقة نبيّنا محمّد ﷺ، المعبّر عنها بالرّوح الأعظم والعقل الأوّل... والمقيّد منها مخصوص بمظاهره المقيّدة، من آدم إلى عيسى عليهما السّلام؛ لقوله في الأوّل: "كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين"، ولقوله في الثاني: "آدم ومن دونه تحت لوائي"،... والمطلق من الولاية، أيضاً، مخصوص بحقيقته الكليّة عليه السّلام، ومظهره عند الشيخ (ابن عربي) عيسى ابن مريم عليه السلام، وعندنا (الشيعة) علي بن أبي طالب عليه السّلام؛ لقول كلّ واحد منهما على المذهبين: "كنت وليّاً وآدم بين الماء والطين"، وأمّا المقيّد منها، فأيضاً مخصوص بحقيقته الجزئية الشعاريّة، ومظهرها عند الشيخ هو نفسه، وعندنا المهدي عليه السلام! وكما أنّ نبوّات جميع الأنبياء جزئيات النبوّة المطلقة، فكذلك ولاية جميع الأولياء والكمّل راجع إلى الحقيقة المحمّديّة صورةً ومَعْنى»[1].

إنّ ولاية كلّ ولي، إذاً، قبس من الولاية المحمّدية؛ بمعنى أنّ «عرفان» الولي عرفان وراثي لا دخل للجهد البشري فيه، فقد توارثه الأنبياء واحداً بعد واحد، قبل أن ينتقل من النبي محمّد إلى علي بن أبي طالب ومنه إلى سائر الأولياء والأئمّة.

هذه العقيدة الشيعيّة أشار إليها الآملي بقوله: «اعلم أنّه صحّ وثبت بحكم النّقل عند المشايخ أنّ عليّاً أمير المؤمنين دخل على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، دلّني على أقرب الطريق وأفضلها، فقال رسول الله ﷺ: عليك يا علي، بما نلت ببركة النبوّة، فقال علي: ما هذا يا رسول الله؟ قال عليه السلام: ذكر الله تعالى! قال علي: يا رسول الله، هكذا فضيلة الذّكر وكلّ النّاس ذاكرون. قال رسول الله ﷺ: مَهْ يا علي، لا تقوم الساعة وعلى وجه

(1) المصدر نفسه، ص501-502.

الأرض من يقول الله الله، ثمّ قال: أَحصَيْتَ يا علي، حتى أنا أقوله ثلاث مرّات وأنت تسمع منّي، فإذا أمسكت فقل أنت حتى أنا أسمع منك»[1].

ثمّ يبني الآملي على هذه الرّواية موقفه الشيعي القائل بسريان العلم النبوي في الأئمة والأولياء وراثة: «هكذا لقّن رسول الله ﷺ عليّاً، ثمّ لقّن علي -عليه السّلام- الحسن البصري، ثمّ لقّن الحسن حبيباً العجمي[2]، ثمّ لقّن حبيب داود الطائي[3]، ولقّن داود معروفاً الكرخي، ولقّن معروف سرّي السّقطي، وهو لقّن أبا القاسم الجنيد بن محمّد البغدادي، وعلى هذه السّلسلة باقي المشايخ رحمهم الله»[4].

إنّ الرّوح المحمّدي لا ينقطع عن السّريان؛ فبعد أن اقتبس منه كلّ نبيّ أنوار نبوّته ورثه علي بن أبي طالب. وإذا كان الشّيعة يعتنقون فكرة وراثة الأئمّة النور المحمّدي فإن الآملي، المهووس بالتّوفيق بين التشيّع والتصوّف، يجعل أولياء الصّوفيّة منتظمين، أيضاً، في سلك النّور المحمّدي، وهو ما يشكّل جوهر ولايتهم.

ولكن ماذا يعني القول باستمرار الحقيقة المحمّدية في أشخاص الأولياء؟

إنّ أهمّ نتيجة يمكن استخلاصها من هذا القول أنّ نبوّة التشريع منقطعة ونبوّة التّعريف (الولاية) غير منقطعة؛ «فالنبوّة مختومة من حيث الإنباء؛ إذ لا نبيّ بعد محمّد -عليه السّلام- دائمة من حيث الولاية، فباب الولاية مفتوح، وباب النبوّة مسدود»[5].

ولكن، ألا يترتّب على القول باستمرار الولاية نتيجة خطيرة هي اعتبار الولاية أفضل من النبوّة، ومن ثمّ عَدُّ منزلة الولي فوقَ منزلة النبيّ؟

---

(1) المصدر نفسه، ص503.

(2) توفّي سنة 119هـ.

(3) توفّي سنة 165هـ.

(4) نصّ النّصوص، مصدر سابق، ص502-503.

(5) المصدر نفسه، ص504.

إذا كان ابن عربي قد أوضح أنّ المفاضلة بين النبوّة والولاية إنّما تتمّ على نطاق الشّخص نفسه، كالقول، مثلاً، بأفضلية ولاية النبيّ محمّد على نبوّته التّشريعيّة، فإنّ تلميذه الآملي قد وقف الموقف نفسه حين نفى أن يكون استمرار الولاية وانقطاع النبوّة ذريعة لتفضيل الأولى على الثانية: «وما قيل إنّ الولاية أفضل من النبوّة لا يصحّ مطلقاً إلّا بتبيين: وهو أنّ ولاية النبيّ أفضل من نبوّته التّشريعيّة؛ لأنّ نبوّة التّشريع متعلّقة بمصلحة الوقت، والولاية لا تعلّق لها بوقت دون وقت؛ بل قام سلطانها من بداية الأمر إلى نهايته، وأيضاً النبوّة صفة الخلق دون الحقّ، والولاية صفة الحقّ مضافة إلى الخلق؛ ولهذا يُطلق عليه (الله) اسم الولي لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البَقَرَة: 257]»[1].

إنّ حرص الآملي على دفع القول بأفضلية الولاية على النبوّة هو الحرص ذاته الذي أبداه أستاذه ابن عربي قبله. إنّ الولاية، إذاً، نبوّة غير منقطعة؛ فهي امتداد للنّور المحمّدي، والأولياء، بما هم ورثة النبيّ، يواصلون رسالته بعد موته، وهو ما يجعلنا نستخلص نتيجة أساسية هي أنّ الولاية، لدى الآملي، امتدادٌ للنّبوّة وحياً، وظيفتها ملء الفراغ النّاجم عن انقطاع النبوّة بوفاة الرّسول.

وممّا يعزّز هذه النّتيجة اعتماد الآملي آلية المماثلة بين الولاية والنبوّة في القول بوجود «الخاتم»، فكما أنّ للأنبياء خاتماً يغلق دائرة النبوّة، فللأولياء أيضاً خاتم يغلق دائرة الولاية؛ يقول في هذا الشّأن: «وبالجملة لا بدّ لكلّ زمان من نبيّ ورسول، ثمّ وصيّ أو وليّ يكون قائماً مقام نبيّه إلى أن يصل إلى نبيّ آخر أو رسول آخر، وهلمّ جرّاً إلى أن يصل إلى خاتم النبيّين، ثمّ يرجع الحكم إلى الأولياء والأوصياء المخصوصين به إلى أن يصل إلى خاتمهم»[2].

(1) نصّ النّصوص، ذيل ختم الأولياء، ص502.

(2) المصدر نفسه، ص500- 501.

إنّ ظاهرة الخاتم، إذاً، قاسم مشترك بين الولاية والنّبوّة، فما معنى الختمية؟ وكم للولاية من ختم؟ ومن عساه يكون خاتم الأولياء تحديداً؟

2- خاتم الولاية:

إنّ فكرة «ختمية» الولاية فكرة صوفيّة أصيلة وضعها الحكيم التّرمذي في القرن الثّالث للهجرة قبل أن يطوّرها خلفه ابن عربي بعده بثلاثة قرون. وقد تلقّف أعلام الشّيعة هذه المقالة الصوفيّة، وأدرجوها ضمن أدبياتهم، فقالوا بخاتم الأئمّة، قياساً إلى خاتم النبوّة.

يذهب الآملي إلى أنّ المقصود بالخاتم ليس الآخر ظهوراً، بدليل أنّه أسند صفة خاتم الولاية إلى علي بن أبي طالب، على الرغم من كونه أوّل أئمّة الشّيعة وليس آخرهم. فمقياس الختميّة، إذاً، ليس التّأخّر في الزّمان؛ بل التقدّم في الأفضلية والكمال على سائر الأولياء. هذا المعنى محلّ اتّفاق بين ابن عربي والآملي، ولكنّهما اتّفقا في المعنى واختلفا في الهويّة.

فكيف ذلك؟

يذهب ابن عربي، كما رأينا، إلى أنّ خاتم الولاية العامّة هو عيسى ابن مريم، وأنّ خاتم الولاية الخاصّة أو المحمّدية هو نفسه. أمّا تلميذه الآملي فيخالفه في تحديد الختمين، فقد رأى أنّ للولاية ختمين قياساً إلى النبوّة، وتفصيل ذلك أنّ النبوّة صنفان؛ مطلقة وقد ختمها محمّد، ومقيّدة وخاتمها عيسى ابن مريم. وقياساً إلى ذلك، فإنّ الولاية نوعان: مطلقة ومقيّدة، فلها، إذاً، ختمان؛ ختم عامّ أو مطلق وهو علي بن أبي طالب، وختم خاص هو المهدي المنتظر، وهو الإمام الثاني عشر، في المنظور الشيعي الاثني عشري. يقول، معيناً الختمين: «اعلم -أيّها السّامع، أيّدك الله- أن المشايخ والعلماء ذهبوا إلى أنّ خاتم الأولياء مطلقاً علي بن أبي طالب، كرّم الله وجهه، وخاتم الأولياء مقيّداً هو المهدي عليه السّلام، الذي هو سبطه وذرّيته من أهل بيته»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص502.

لا بدّ من ملاحظة نزعة الآملي إلى التّوفيق بين الأدبيات الصوفيّة والشيعيّة؛ فهو من ناحية يتبنّى مقالة الختم الصوفيّة، ومن ناحية ثانية يعتنق إحدى المسلّمات الشيعيّة وهي أن الإمامة من آل البيت؛ لذا لا يمكن أن يكون الخاتم، بالنّسبة إليه، إلا من أهل البيت، فخالف أستاذه ابن عربي الذي لم يجعل الانتماء إلى آل البيت شرطاً من شروط الختميّة.

هكذا يحتوي الآملي إحدى المقالات الصوفية وهي مقالة الختميّة، دون أن يتنازل عن أهمّ المسلّمات الشّيعيّة وهي «الأئمة من آل البيت». وقد تجلّى ذلك كأحسن ما يكون من خلال تنصيبه علي بن أبي طالب خاتماً للولاية المطلقة، والمهدي خاتماً للولاية المقيّدة.

إنّ الالتقاء بين التصوّف والتشيّع لا يتجلّى من خلال مقالة الختميّة فحسب؛ بل كذلك من خلال إقامة الآملي حكومة باطنية مقيّدة بالعقائد الشيعيّة والصوفيّة معاً.

3- بنية الخلافة الباطنية ووظائفها:

نعلم أنّ المتصوّفة يشيّدون خلافة باطنيّة استناداً إلى الحديث النّبوي: «إنّ لله -عزّ وجلّ- في الخلق ثلاثمئة قلوبهم على قلب آدم عليه السّلام، ولله -تعالى- في الخلق أربعون قلوبهم على قلب موسى، ولله -تعالى- في الخلق سبعة قلوبهم على قلب إبراهيم، ولله -تعالى- في الخلق خمسة قلوبهم على قلب جبريل، ولله -تعالى- في الخلق ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل، ولله -تعالى- في الخلق واحد قلبه على قلب إسرافيل. فإذا مات واحد أبدل الله -عزّ وجلّ- مكانه من الثّلاثة، وإذا مات من الثّلاثة أبدل الله مكانه من السّبعة، وإذا مات من السّبعة أبدل الله مكانه من الأربعين، وإذا مات من الأربعين أبدل الله مكانه من الثلاثمئة، وإذا مات من الثلاثمئة أبدل الله مكانه من العامّة. فبهم يُحيي ويُميت ويُمطر ويُنبت ويدفع البلاء»[1].

(1) الأصفهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء، 1/ 44.

يبدأ الآملي بتوضيح المقصود بكلّ طبقة من طبقات الأولياء بالنسبة إليه، فيذهب إلى: «الثلاثمئة عبارة عن رجال الله الغائبين عن نظر النّاس، والأربعون عن رجال الله القائمين بمصالح العباد، والسّبعة عن الأبدال، والخمسة عن الخمسة أشباح الذين بهم قام الوجود، والأربعة عن الأوتاد الأربعة الذين هم على الجهات الأربع، والثّلاثة عن الغوث والإمامين، والواحد عن القطب الأعظم، الذي إليه مرجع الكلّ»[1].

هذا من حيث الإجمال. أمّا من حيث التّفصيل، فإنّ الآملي يجعل حكومة الأولياء مشكّلةً من سبع طبقات اتّساقاً مع قداسة العدد سبعة (7) في المنظومة الشيعيّة[2]. ولكلّ طبقة من تلك الطبقات خصائصها من حيث العدد والأوصاف والمهمّات.

يحتلّ هرم هيكل حكومة الأولياء «القطب»، ولقد سُمي قطباً لأنّ «كلّ

---

(1) نصّ النّصوص، ذيل ختم الأولياء، ص505.

(2) ذكر الشهرستاني أنّ للإسماعيلية تعلّقاً بالرقم (7)، وروى أنّهم قالوا: «إنّما الأئمّة تدور أحكامهم على سبعة كأيام الأسبوع والسّموات السّبع والكواكب السّبعة...». الملل والنّحل، 1/ 330.

وقد لخّص براون (Browne) فلسفة هذا الرّقم وأصوله بقوله: «ومذهبهم في جملته فلسفي باطني قد استمدّ كثيراً من أسسه من المذاهب الإيرانية والسّامية القديمة، كما تطرّقت إليه بعض تعاليم الأفلاطونية الحديثة والفيثاغورية الحديثة، وهو مبني في كلّ تفاصيله على العدد الخفي (VII)؛ فهناك سبع فترات في فترات الأنبياء والرّسل: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمّد، محمد بن إسماعيل، وكلّ واحد من هؤلاء الأنبياء السّبعة أعقبه سبعة من الأئمّة، وأوّل كلّ سبغة من الأئمّة هو الإمام يعقبه اثنا عشر نقيباً تنتهي الفترة النبويّة بالأخير منهم، وتبدأ بعدها فترة نبويّة أخرى، فالفترة النبويّة السّادسة التي بدأت بمحمّد قد بلغت نهايتها على يد محمّد بن إسماعيل الذي ادّعى الخليفة الفاطمي الأوّل عبد الله بن المهدي أنّه من حفدته وسلالته».

براون، إدوارد جرانفيل، تاريخ الأدب في إيران، ترجمة الدكتور إبراهيم الشواربي، ط مصر، 1373هـ/ 1954م، 2/ 243.

شيء يدور عليه أمر من الأمور فذلك قطب ذلك الأمر»[1]. والقطب هو نفسه الغوث، ولا يكون بتلك الصفة إلّا «حينما يُلجأ إليه ويُؤخذ منه، ولا يُسمّى في غير ذلك الوقت غوثاً»[2].

إنّ القطب لا يكون إلّا واحداً في كلّ زمان. «أمّا الأقطاب من أمّته (أمّة محمّد)، الّذين كانوا بعد بعثته إلى يوم القيامة، فهم اثنا عشر قطباً»[3].

يقرّر الآملي أنّ مرتبة القطبيّة وقف على الورثة المحمديين، ما يعني أنّ القطب لا يمكن أن يكون إلا من أهل التصوّف أو التشيّع؛ لأنّ النبوّة سارية فيهم إلى قيام السّاعة. ولئن كان العدد (12) مُوازياً لعدد أئمّة الشّيعة الاثني عشريّة، فإنّ الآملي لا يوقف هذا العدد على أئمّة الشّيعة فحسب؛ بل يجعله ممتداً إلى أولياء المتصوّفة، مقرراً أنّ: «السّادة والعظماء والأوصياء والأولياء المُعبّر عنهم بالخلفاء تارةً، وبالأئمة أخرى، اثنا عشر على ترتيب البروج الاثني عشر»[4].

أمّا من حيث الوظيفة، فإنّ القطب يتولّى الوصل بين الله والعالم؛ إنّه يتلقى الأوامر الإلهية ثمّ يتولّى تنفيذها في الخلق، فهو خليفة الله في أرضه، «وموضع نظر الله من العالم في كلّ زمان، وسبب الحياة الحقيقية لأهل العالم»[5].

إنّ القطب مفوّض من قبل الله بتدبير شؤون الخلق، باعتباره وريثاً للنبي ومواصلاً لرسالته. هكذا يرى بعض الصوفية ممّن يصرّون على عدم انقطاع النبوّة، ولاسيّما نبوّة التعريف؛ لأنّها تظلّ، من منظورهم، الخيط الوحيد الضامن للتواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

---

(1) المصدر نفسه، ص501.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، ص500.

(5) المصدر نفسه، ص504.

وتلي مرتبة القطبية مرتبة الإمامة، وإذا كان القطب لا يكون إلّا واحداً في كلّ زمان، فإنّ عدد الأئمّة لا يزيد على الاثنين، وهما مساعدا القطب، وهما اللّذان يخلفانه إذا مات، فأحدهما يصير القطب في غياب قطب الزمان الذي ينوبانه، وهما يساعدان القطب؛ إذ يتقاسمان الأدوار في الربط بين العالم العلوي والعالم السفلي؛ «فأحدهما على يمين القطب ونظره في الملكوت، والآخر على يساره ونظره في الملك»[1].

ويحتلّ الطّبقة الثّالثة الأوتاد، وهم أربعة بعدد الجهات الأربع من العالم، وبعدد العناصر الأربعة. أمّا من حيث دورهم فإنّ الله يحفظ بهم الخلق.

ويحلّ البدلاء في الدّرجة الرّابعة، وهم سبعة، والسّبب في تسميتهم تلك أنّه «لا يُسافر أحد عن موضعه إلّا ويترك حبيساً في صورته فيه، بحيث لا يعرف أحد أنّه فُقد»[2]. ويتطابق عددهم مع السّموات السّبع، والأيّام السّبعة، والأقاليم السّبعة، والكواكب السّبعة.

بعد الأبدال تكون مرتبة النجباء، وهم أربعون لا يزيد عددهم ولا ينقص، وهم «القائمون بإصلاح أمور الناس، وحمل أثقالهم، المتصرّفون في حقوق الخلق لا غير»[3].

أمّا الرّتبة السّادسة فيحتلّها النّقباء وهم ثلاثمئة، ومن أهمّ خصائصهم امتلاكهم سلطة معرفية خارقة تمكنهم من استخراج خفايا النّاس وكشف بواطنهم ومعرفة سرائرهم.

آخر مراتب الأولياء يحتلّها الملامتيّة أو الأمناء، وعددهم محصور في ثلاثمئة لا يزيد ولا ينقص، وهم يضطلعون بمهمّة حماية الخلق ممّا قد

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، ص505.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يهدّدهم من بلايا وأخطار؛ فالله «يدفع بهم البلايا عن عباده كما يدفع بالذّخيرة بلاء الفاقة»[1].

هكذا، إذاً، وعلى غرار المتصوّفة السّابقين، يشيّد الآملي حكومة باطنية جامعة بين خصائص الإمامة الشيعيّة والولاية الصّوفيّة، ما يدعم انتماءه الشيعي الصوفي، ويُعزّز رغبته في إلغاء المسافات بين التشيّع والتصوّف والمصالحة بينهما.

وانطلاقاً من نظام الحكومة الباطنية، يمكن أن نستخلص أن الآملي يقيم مماثلة بين نظام الأولياء وعددهم على الأرض وبين العقول السّماويّة والأفلاك والكواكب؛ ما يعني أن العلاقة بين هيكل خلافة الأولياء متوافق مع بنية عالم المثل. إن هذه المماثلة بين الماورائي والإنساني مؤسّسة على قاعدة إيديولوجية شيعية ترى أنّ «عالم المعنى يجب أن يكون مطابقاً لعالم الصّورة، وبالعكس»[2].

أمّا من حيث الدّور المنوط بعهدة الأولياء، فالآملي يراهم مفوّضين من الله لتدبير شؤون الخلق، ناهيك أنّهم يمثّلون همزة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشّهادة، فهم يشدّون عالم الأرض إلى عالم السّماء؛ إذ بهم يحفظ الله كيان الأمّة وكيان الوجود، «وإذا أراد الله خراب العالم يهلكهم (الأولياء) ويفنيهم، حتى لا يُبقي منهم على وجه الأرض إلا الثلاثمئة المذكورين، ثمّ يهلك الثلاثمئة حتى لا يبقي إلا الأربعين، وكذلك يهلكهم إلى أن يصل إلى القطب، فيهلك وتقوم السّاعة»[3].

إنّ مقوّمات الولاية لدى الآملي مزيج من العناصر الشّيعيّة والصوفية، وهو ما يثبت الاتّصال المباشر بين جناحي الإسلام الباطني: الشيعة

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه، ص500.
(3) المصدر نفسه، ص506.

والمتصوّفة. ولكن ما هي مستويات المزج أو التّأليف بين العقائد الشيعيّة والعقائد الصوفيّة؟ ثمّ ما الذي حدا بأحد رموز الشّيعة إلى تشكيل نظرية في الإمامة منسوجة على مثال الولاية في التصوّف الفلسفي؟

تنبغي الإشارة، في هذا الإطار، إلى أنّ الآملي قد شكّل مفهوم الولاية بالتّعويل على التّراث الشّيعي والصّوفي في آن، فجاءت أطروحته سليلة مقالات شيعيّة وصوفيّة، وقد تبدّى ذلك منهجيّاً ومعرفيّاً:

ففي مستوى المنهج، توخّى الآملي آلية «القياس»؛ قياس مذهبه في الولاية على بعض مقوّمات الإمامة الشيعيّة، وبعض خصائص الولاية الصوفيّة، فكان عمله توفيقياً انتهى به إلى تصوّر وليّ يطير بجناحين؛ أحدهما التصوّف وثانيهما التشيّع.

أمّا معرفيّاً، فقد نهل الرجل من المعين الصّوفي، وقد تجلّى ذلك من خلال استثماره بعض العقائد الصوفيّة، ولا سيّما الختميّة، ومراتب الأولياء، ونظام الحكومة الباطنية، غير أنّه صهر تلك العقائد في المنظومة العقدية الشيعيّة. ولعلّ من مقتضيات المقام أن نتساءل عن الأسباب الكامنة وراء محاولة أحد رموز التشيّع في القرن الثّامن للهجرة رفعَ الحواجز بين التّشيّع والتصوّف.

ألا تكون محاولة الآملي صياغة نظرية في الولاية جامعة بين طرفي الإسلام الباطني مردّها الشّعور بما آل إليه أمر التصوّف والتّشيع من ضعف وانهيار، ولاسيّما أنّ كليهما قد فقد مجده وضيّع سلطانه؛ فالخلافة الفاطمية قد دالت وأضحت أثراً بعد عين، والوهن قد سرى في جسد التصوف العالم، فتقلّص نفوذه أمام تنامي المدّ الطرقي واتّساع قاعدته، عددياً وجغرافياً؟

ثمّ ألا تعكس محاولته تلك الرغبة في تقوية شوكة جناحي الإسلام الباطني بالتأليف بين الإمامة الشيعيّة والولاية الصّوفيّة، ومن ثمّ رفع أسباب الفرقة والعداء بينهما، وحينئذٍ، فحسب، تكون مواجهة المخاطر التي تستهدف الطرفين ممكنة وناجعة؟

خاتمة الباب الثاني

إنّ أهم ما يمكن استخلاصه من هذا الباب أن نظرية الولاية قد شهدت، بداية من القرن الثالث للهجرة، أوج تبلورها وتطوّرها وتشعّبها، ويعود ذلك إلى أسباب عديدة داخلية وخارجية. أما الأسباب الداخلية، فأهمها فكري، ويتعلق بما عرفه علم التصوف من تفريعات أفضت إلى تشكل أنماط صوفية جديدة واتجاهات متنوّعة، على الرغم من انتمائها إلى دائرة واحدة. وقد تعلقت همّة كل اتجاه بتشكيل نموذجه الولائي المعبّر عن أهوائه ومسلّماته الأصولية والإيديولوجية والسياسية. فأفضت جهودهم تلك إلى وضع أطروحات في الولاية تتعدّد وتتنوّع بتعدّد المدارس الصوفية وتنوّعها. والطريف أن جاذبية التصوف عموماً، والولاية خصوصاً، قد أصابت مختلف الفرق الإسلامية بمن فيها تلك التي حاربت التصوّف وأهله؛ أي الحنابلة. فقد عمدت مختلف الفرق الإسلامية إلى الاستفادة من التصوف العلمي والعملي، حتى أن رموز الإسلام السنّي بذلوا جهوداً سخيّةً بغيةَ التقريب بين الفقه والتصوّف والمصالحة بين الشريعة والحقيقة، بين العقائد الصوفية والمسلّمات السنية؛ وأفضت جهودهم تلك إلى تبنّي بعض أهم المقالات العرفانية وهي الولاية. وكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الفرق، كالشيعة والحنابلة، فقد صاغوا نماذج ولائية متأثرة، إلى حدّ بعيد، بمقولات صوفية صرفة.

أما السبب الداخلي الآخر، فتاريخي سياسي بامتياز، وفحواه أنه كلما تقدّمنا في الزمن كانت الحاجة إلى الولاية أوكد، وذلك راجع إلى التفكك

السياسي والتدهور الاجتماعي اللذين أصابا العالم الإسلامي بدايةً من القرن الخامس للهجرة، وتفاقمت حاجة المجتمع إلى شخصية كاريزماتية منقذة، فكان المنعطف المهم في مسار الولاية، وهو التحول من مجرّد مسألة كلامية، أساساً، إلى قضية سياسية عملية، سؤالها الأبرز: من الأحق بقيادة المسلمين؟

ومن الطبيعي أن يدّعي كلّ طيف أحقية زعيمه بتدبير شؤون المسلمين في جميع المجالات. وبدخول الشأن السياسي صلب رهانات الأولياء، تفاقم الخلاف بين مختلف أطياف المجتمع الإسلامي، واتسع نطاق المعارك بين الفرقاء. وانبرى كلّ من هبّ ودبّ يرجم مقالات الخصوم، ويسوّق مسلّماته ورهاناته في شتى المسائل والقضايا الدينية والدنيوية.

أما الأسباب الخارجية فتتمثل، خاصةً، في الرياح الدينية والفلسفية الأجنبية التي هبّت على التصوّف الإسلامي، فغذّته بما ضخّته فيه من دماء جديدة تبدت آثارها من خلال نظريات الولاية.

إن تطوّر مفهوم الولاية عبر التاريخ هو، في الوقت نفسه، مؤشّر إلى مدى تطوّر الفكر الإسلامي في عدد من المستويات، ولاسيّما أنّ سؤال الولاية سؤال معقّد مركّب، لا سبيل إلى معالجته دون الخوض في مسائل شائكة كلامية وفقهية وفلسفية وسياسية.

ولكن أطروحات الولاية الصوفية لا تستمد أهميتها من دلالاتها وتعدّد أنماطها، وإنما كذلك من الرهانات التي علقتها العرفانية الإسلامية في رقاب الأولياء، ذلك أن المتخيّل الصوفي لم يشكّل شخصيته الكاريزماتية، لتظلّ مجرّد صورة يستمتع بها عند الضرورة؛ بل إنه صنعها لتصنع التاريخ، وهو ما يُفسّر الوظائف العديدة والخطيرة التي أُنيطت بعهدة الأولياء بمختلف أنماطهم وانتماءاتهم الفكرية والتاريخية والجغرافية.

❋ ❋ ❋

الباب الثالث

الأبعاد الوظيفية للولاية الصوفية



الفصل الأول

منزلة المتخيّل في التصوّف الإسلامي

إنّ المطّلع على مختلف صور النماذج الولائية الصوفية يدرك مدى غلبة الطّابع المثالي الحالم عليها، سيّانٌ في ذلك دلالاتها ووظائفها؛ النظريات وغرقها في اللامعقول إلى الحدّ الذي دفع ببعض الباحثين إلى اعتبار كلام الصوفية في الولاية «أشبه ما يكون بهذيان السكارى وهلوسات المحمومين لا تستطيع أن تخلص منه إلى حقٍّ واضح، أو تظفر منه بيقين راشد»[1].

لا شكّ في أن المتخيّل هو الآلية الأساسية التي عوّل عليها العرفانيون الإسلاميون في إنتاج صورهم، وفي التعبير عن معظم الرهانات التي تهفو إليها قلوبهم. ولعلّ هذه الثقة العمياء، التي حظي بها المتخيّل، مردّها إلى غلوّ بعض الفرق الإسلامية في تقديس العقل وتكريس سيادته، وإعلان قدرته الخارقة على حلّ المشكلات الفكرية، وتوفير أنجع الحلول لجميع المعضلات التي تواجه الإنسانية. لقد واجه الصوفية غلوّاً بغلوّ حين استبعدوا العقل، وأعلنوا عجزه عن تقديم إجابات حاسمة لعدد من الأسئلة المؤرقة، ولا سيّما تلك التي تتعلّق بالماورائيات.

---

(1) آل سعود، سارة بنت عبد المحسن بن عبد الله، نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام، دار المنارة، جدّة-السعودية، ط1، 1411هـ/ 1992م، ص352.

وعلى الرغم من اعتراف العقلانيين، أحياناً، بعجز العقل أمام العديد من المشكلات التي تواجه الإنسان، يرفضون الاعتراف بإمكانيّة وجود أداة أخرى قادرة على مجرّد الخوض في تلك المشكلات، وهو ما يُفهم من إشارة برتراند رسل (B. Russel) إلى أنّ فلاسفة التحليل المنطقي «يعترفون صراحةً بأن العقل البشري يعجز عن إيجاد إجابات حاسمة عن كثير من المسائل ذات الأهمية القصوى للإنسان، ولكنهم يرفضون الاقتناع بوجود وسيلة للمعرفة نستطيع أن نكشف بوساطتها عن الحقائق التي تخفى عن العلم وعن العقل»[1].

ولكن، على الرغم من إقصاء العقلانيين المخيّلة، واعتبارها كلّاً على العقل، فإن بداية القرن العشرين قد عرفت انعطافاً مهمّاً في الاهتمام بالمخيّلة وفي ردّ الاعتبار إلى المتخيّل، وتُعدُّ جهود سارتر (Sartre) ثمّ جيلبار ديران (Gilbert Durand)، وغيرهما، جهوداً رائدةً في هذا المجال[2].

لئن عدّ ديكارت المخيّلة سيّدة الخطأ، فإن سارتر قد رأى «أنّ المخيلة ليست سلطة تجريبية أو مضافة إلى الوعي؛ بل إنها الوعي بأكمله حين يتحقّق، فكل وضعية عينية وواقعية للوعي في العالم تكون مشحونة بالمخيال حين تتقدّم دائماً باعتبارها تجاوزاً للواقع»[3].

وأثبت جيلبار ديران أنّ الوعي يعتمد، في استحضاره للعالم، طريقتين اثنتين؛ «الأولى مباشرة، حيث يظهر الشيء حاضراً بذاته في الذهن كما في

(1) انظر: أدرين، كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963م، فصل برتراند رسل: التّعقل الفلسفي في عالم يتغيّر، ص326.

(2) أهمّ مؤلفات سارتر في هذا المجال نذكر:

- J.P. Sartre, L'imaginaire, Ed. Gallimard, Paris, 1940.

وأمّا جيلبار ديران فله بشكل خاص:

- L'imagination symbolique, Ed. PUF, Paris, 1964.

- Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Ed. Bordas, Paris, 1969.

(3) Sartre, L'imaginaire, p. 358.

الإدراك أو الإحساس البسيط، كأن نتخيّل إنساناً أو شجرةً أو شيئاً مادياً محسوساً. وأما الثانية، فهي غير مباشرة، عندما لا يمكن لوعينا أن يستحضر موضوعه استحضاراً حسياً "لحماً وعظماً" لسبب من الأسباب، كما هو الشأن عندما نتذكّر طفولتنا أو نستحضر عالم ما بعد الموت»[1].

وقد ذهب جيلبار ديران بعيداً في الإعلاء من شأن المتخيّل؛ فهو بالنسبة إليه «يُشكّل جوهر العقل؛ بمعنى الكائن لإقامة أمل حيّ تجاه العالم الموضوعي للموت وضدّه»[2].

وهو يؤكد أنّ المتخيّل لم «يظهر كنشاط يغيّر العالم، أو مخيلة إبداعية فحسب؛ بل بالخصوص كتعبير تلميحي... كتنظيم للكائن لما هو أحسن»[3].

ولقد انتقلت عدوى الاهتمام بالمتخيّل من الغرب إلى الشرق، فنبّه محمد أركون، وغيره، إلى أهمية المتخيّل العربي الإسلامي[4]، واتّجه العديد من الباحثين اليوم إلى دراسة المتخيّل الإسلامي الديني والاجتماعي والسياسي. وبذلك بدأ يتشكّل وعي عربي إسلامي بأهمية المتخيّل في الثقافة العربية الإسلامية، ولاسيّما في مجال التصوّف؛ فذهب محمد المصباحي إلى أنّ المتخيّل «أداة معرفية وعلميّة وتخييليّة، أداة لنقل الواقع والاحتفاظ به في غيابه، وأداة لتجاوز الواقع وإبداعه أو تشويهه، أداة للاستعارة أو البرهان، أداة للتمثيل والتأويل، أداة لتحريك الفعل والتأثير على الإنسان والواقع الذي يوجد فيه، كما أنها أداة للانفعال بالواقع والتأثّر به والوقوع ضحيّة مفارقاته. أخيراً قد يندّ الخيال عن مراقبة العقل فينجح في تخييلات غريبة تكون مصدراً للإبداع، أو فخّاً للتوهّمات، وهذا ما يجعل الخيال، بلغة المتصوّفة، برزخاً

---

(1) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, Ed. PUF, Paris, 1964, pp. 3-4.

(2) Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 499.

(3) Ibid, p. 499.

(4) راجع مثلاً: أركون، محمد، المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مجلّة الفكر العربي المعاصر، العدد 32، تشرين الأول/أكتوبر 1981م.

يربط بين كل شي بين المعقول وبين اللامعقول، الحس واللامحسوس، الرؤيا والواقع، الوهم والحقيقة، السماء والأرض»[1].

وفي الإطار نفسه، يرى الأستاذ عبد المجيد الشرفي أنّ الإنتاج الصوفي إنتاج تخييلي، ومن ثمّ إنه «من العسير تقييم هذا المنحى (التصوّف)، بمعقوليته المتميزة وبمتخيّله الثري السابح في كل الاتجاهات، على الأسس نفسها التي تقيّم بها المناحي المؤسّسية الأخرى التي تجلت فيها الرسالة والمنتمية إلى المعقولية نفسها، رغم (كذا) اختلاف المواضيع والاهتمامات»[2].

ومجمل القول أنّ الإنتاج التخييلي، وإن كان منفلتاً من الرقابة المنطقية، لا يخلو من منطق داخلي خاص قابل للتأويل؛ إذ تختفي بين طبقاته دلالات عميقة تشفّ عن رؤية لله والكون والإنسان، وتُعبّر بصدق عن آلام أصحابه وآمالهم الحقيقية. ومن ثمّ إنّ التساؤل عن مدى واقعية المتخيّل وصدقه تساؤل غير مجدٍ؛ إذ الأَوْلى، في هذا السياق، أن نتساءل عن دلالات المتخيّل ووظائفه. وسنتبين، من خلال هذا الفصل، مدى إسهام صورة الولي المشكّلة بوساطة التخييل في الاضطلاع بالعديد من الوظائف الدينية والدنيوية المرجوّة.

ولا شكّ في أن جنوح المتصوّفة إلى المتخيل راجع، **أوّلاً**، إلى الرغبة في التحرّر من قيود الآليات النقلية والعقلية السائدة، التي كانت تكبّل الإنسان المسلم؛ إذ تحيله إلى مجرد آلة خاضعة لجملة من الإملاءات، وتغبطه حقّه في الخلق والإبداع.

---

(1) المصباحي، محمد، صراع الخيال والعقل في الحضارة العربية الإسلامية، مجلّة دراسات عربية، العدد 615، السنة 36، آذار/مارس- نيسان/أبريل 2000م، ص47.

(2) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، كانون الثاني/يناير 2001م، ص189.

وراجع، **ثانياً**، إلى القلق الذي استبدّ بالنفوس نتيجة تدهور أوضاع المسلمين، والحلم الذي راود طائفة منهم بإمكانية التغيير والخروج من سلبية المفعول به إلى إيجابية الفاعل. وهو ما يُفسّر، في نظرنا، هذه الصورة الحلمية التحريضية التي رسمها الصوفية لشخصيتهم الكاريزماتية، التي رموا من خلالها توفير المثال المنشود الذي ينبغي أن يصير إليه الإنسان المسلم مستقبلاً، بعيداً عن أيّ ضرب من ضروب الرقابة الفكرية والمادية.

إن تعويل الصوفية على المتخيّل في إنتاج نماذجهم الولائية، وفي التعبير من خلالها عن أحلامهم ورهاناتهم، لهو الآلية الأمثل للتحرّر من رقابة العقل وقيود المنطق، والتحليق بعيداً في عالم المطلق، هذا العالم الذي طالما لهث وراءه الروحيون في كلّ الثقافات.





الفصل الثاني

في الوظيفة الدينية

إنّ أعلام التّصوّف مجمعون على أنّ من الرهانات المستهدفة من وراء أطروحات الولاية إحياء بعض الأبعاد الدّينية السمحة التي طُمِست جرّاء اللهث وراء المادة، وانقلاب الشعائر الدينية إلى مجرد عمل بالجوارح يُؤدّى بطريقة آلية خالية من كلّ روح.

وهم كذلك متّفقون على أن يحتلّ الولي، أو المقرب، موقعاً تحت الشّمس، فلا يكتفي بالخلوة أو العزلة عن الناس؛ بل يضطلع بمهام شبيهة بتلك التي اضطلع بها الأنبياء والمرسلون من قبل، وهي نشر الرّسالة والتّعريف بمختلف نواحيها. وقد انتهى بهم الأمر إلى تمثّل الإسلام تمثلاً باطنياً مختلفاً عن تمثّل أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلّمين. وقد تبدّى هذا الاختلاف في عدّة مستويات؛ أهمّها عقيدة التّوحيد وطبيعة العلاقة بين الولي وربّه والمنظومة الطّقسيّة...

في المستوى الأوّل اعتنق المتصوّفة عقيدة توحيد لا تكتفي بنطق «لا إله إلا الله» مثلما استقرّ عليه الحال في الإسلام السنّي؛ بل تنصّ على أنه «لا مشهود إلا الله» و«لا موجود إلا الله». ولا يحصل هذا الاعتقاد عن طريق النقل ولا عن طريق النظر العقلي؛ بل ذوقاً وكشفاً ومشاهدةً؛ بمعنى أن عقيدة التوحيد تصير حالاً يحياها الولي ويتذوّقها تذوقاً.

أمّا بالنسبة إلى العلاقة بين الولي وربه، فقد كان الفقهاء والمتكلّمون الرّسميون يسلمون بعقيدة التنزيه والمفارقة، فيقولون بوجود هوّة سحيقة بين الوجود الإلهي المتعالي والوجود الكوني، بما فيه الإنسان، ولا يرون إمكانية اختصار هذه الهوّة أو إلغائها. وخلافاً لأولئك، يرى العرفانيون أن بإمكان السالك أن يلغي الحدود الفاصلة بين العالمين، أو على الأقل تقريب المسافة بينهما. وقد تجلى ذلك من خلال العديد من المقالات الصوفية المكرّسة لهذا الاتصال بين العبد والرّب؛ كمقالات الاتحاد والحلول والفناء والتجلّي...

وبهذه العقائد وغيرها بدت صورة الخالق صورة مستدنية، لا مستشرفة، تأكدت من خلالها الفاعلية الإلهية المطلقة والقائمة أبداً، ولا سيّما أن القول بالفاصل التام بين الله والعالم يجرّد الألوهية من قدرتها المطلقة على التجلّي والاتّصال وتدبير شؤون الإنسان والعالم.

ومن نتائج إقامة المتصوّفة علاقة اتّصال بين العبد وربّه، إثبات فاعلية الإنسان في العروج الروحي، وتأكيد قدرته على الترقّي باتجاه المطلق لمعرفة خالقه معرفةَ مشاهدةٍ لا يرقى إليها الشك. ومن ثمّ تتجدّد علاقته بالله، فيعبده كأنّه يراه.

ومن أشكال الثّورة الرّوحية التي قادها المتصوّفة، أيضاً، اقتراحهم منظومة طقوسية مخالفة للمنظومة الرسميّة؛ فقد نادى البسطامي والحلّاج، مثلاً، بالعبادة الروحية بممارسة طقوس ميسّرة قائمة على الخشوع والعمل القلبي بدل قيامها على عمل الجوارح وحده، ولا سيّما أنهما قد أحسّا بالحاجة إلى إغناء الشّعائر الدينيّة بنفحات روحيّة كفيلة بتخليص أفعال العبادة ممّا تردّت فيه من تحجّر وجمود. وما كان لبعض الصّوفيّة أن ينادوا بشكل آخر من الطّقوس لو لم يستقرّ في الوجدان شيئاً فشيئاً «أنّ العبادة في الصّلاة والصوم والحج لا يمكن أن تُؤدّى إلّا على نحو معيّن... ولكن لا أحد كان يُفكّر في ترك الحريّة للمسلم يتعبّد بالصيغة التي يراها أنسب وأفضل؛ فظروف الاجتماع في ذلك العصر ما كان يُنظر فيها إلى التّنوّع

والاختلاف على أنّه عنصر ثراء، لا نكهة للحياة ولا استمرار لها إلّا به باعتباره من سنن الكون الطبيعيّة في كلّ الأجسام الحيّة وخلافه مرادف للموت؛ بل كان يُحترز منه أشدّ الاحتراز، ويُخشى منه أقصى الخشية. وكانت النّتيجة أن طغى الشّكل والمظهر على روح العبادة وحرارة العاطفة وصدقها وتلقائيتها، فأضحت الصّلاة ركوعاً وسجوداً في أوقات معيّنة، وحركات يقوم بها المصلّي بصفة آلية غافلاً، في الأغلب، عن مغزاها، وغير آبه بالقصد منها، وصار صوم رمضان في العديد من المجتمعات لا يعني سوى الحرمان من الأكل والشّرب والتّقليل من العمل ومن بذل الجهد نهاراً، والتّخمة والسّهر والاندفاع وراء وسائل التّسلية الرّخيصة ليلاً، وأصبح الحجّ مجموعة من الشّعائر المفروضة، تُؤدّى بالطريقة ذاتها مهما كان عدد الحجيج، ولا تتأثّر ببعد الشقّة أو قربها وبمخاطر السّفر ومشاقه أو سرعته وسهولته»[1].

والثّابت أنّ التصوّف قد وضع مقالات الولاية لنقض بعض أركان الإسلام الطقوسي المتجمّد الذي فرضه الفقهاء، بدعم من السّلطة السياسية القائمة، بيد أنّهم لم يكتفوا بمجرّد النّقض؛ بل عملوا على ألا تكون ممارسة الطقوس الدينيّة ممارسة شكليّة، فاستهانوا بعمل الجوارح مقابل الإعلاء من شأن الخشوع القلبي واليقظة الرّوحيّة.

إنّ التّكاليف الشّرعية بشكلها المادي الحسي، في نظر بعض الصوفية، حجاب عن الحقّ، ولاسيّما حين يستشعر فيها العبد متعة ولذّة، فيدمن هذه العبادات طمعاً في المزيد، فتستحيل العبادات في هذه الحالة، شركاً خفيّاً؛ لأنّ العبد ينشغل بها عن المعبود. من هنا كانت الدعوة إلى إسقاط التّكاليف في نسختها الآلية الشّكليّة، تلك الدّعوة التي كان البسطامي أوّل من أعلنها

---

(1) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرّسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص121-122.

حين قال: «إنّي جمعت عبادات أهل السّموات والأرضين السّبعة فجعلتها في مخدة ووضعتها تحت خدّي»[1].

لا مناصَ، في هذا الصّدد، من توضيح أنّ هذه الدّعوة لم تكن تعني إعفاء المسلمين كافةً من أداء الطّقوس الدينيّة بصورة عامة؛ إذ ليس في النّصوص الصّوفيّة ما يعضّد هذا المعنى؛ بل إنّها تعني، فحسب، نقض التّكاليف الشّرعية بالشّكل الذي أقرّه الفقهاء والمتكلمون، وكرّسته الممارسة التاريخية، وهو شكل يغلّب البعد الحسّي الظاهري على البعد الرّوحي الباطني. وقد اقترح بعض المتصوّفة منظومة طقسية ميسّرة ترفع من شأن النيّة الخالصة والتّوجّه القلبي والوهج الروحي، فنادوا بإحياء روحانية الإسلام بإعادة الاعتبار لجوانب الذكر والتأمُّل والشوق والأنس والمحبّة، التي عُدّت، لدى العديد منهم، أرقى أشكال التعبّد؛ بل إنهم صاغوا مذهباً في العشق الإلهي استعاضوا به عن التّكاليف الشّرعية، فاتُّهموا بسببه بالكفر والزندقة[2].

ويؤصّل المتصوّفة علاقة المحبّة الواصلة بينهم وبين ربّهم بالآية: ﴿مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: 54]، وبحديث

---

(1) السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، مصدر سابق، ص169.

(2) يقول الهجويري مكفّراً القائلين بإسقاط التّكاليف عن الأولياء: «... وفريق من الملاحدة -لعنهم الله- انتموا إلى هذه الطريقة الخطيرة، وقالوا: تلزم الخدمة إلى أن يصير العبد وليّاً، فإذا صار وليّاً ارتفعت الخدمة. وهذه ضلالة، ولا يوجد في طريق الحقّ أيّ مقام يرتفع فيه أيّ ركن من أركان الخدمة». كشف المحجوب، ص453.
ويكفّر ابن تيميّة القائلين بإسقاط التّكاليف، ومن أقواله في ذلك: «... وهذا الذي اتّفق عليه الصّحابة هو متّفق عليه بين أئمّة الإسلام، لا يتنازعون في ذلك، ومن جحد وجوب بعض الواجبات الظّاهرة المتواترة كالصّلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحجّ البيت العتيق، أو جحد تحريم بعض المحرّمات الظاهرة المتواترة: كالفواحش والظلم والخمر والميسر والزّنا وغير ذلك. أو جحد حلّ بعض المباحات الظاهرة المتواترة كالخبز واللّحم والنّكاح، فهو كافر مرتدّ». الفتاوى، 11/ 405.

متعدّد الصيغ، منها: «من أهان لي وليّاً فقد بارزني بالمحاربة، وما تردّدت عن فعل شيء أنا فاعله كتردّدي في قبض نفس عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته، ولا بدّ له منه. وما تقرّب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، ومن أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيّداً»[1].

ولئن كان النص التّأسيسي يقرّ هذه العلاقة، فإنّ المتصوّفة قد بلغوا بها أبعد مدى، فأضحت لديهم أحد أساليب تطهير النّفس وصقلها وتقريبها من الله. وقد رأينا كيف كانت رابعة العدوية تتفانى في محبّة الله، حتى عُدّت شهيدة العشق الإلهي، وكيف كان معروف الكرخي يقول: «إنّ الحبّ منحة إلهية لا تكتسب بالتّعلّم»[2].

وقد ظهرت نزعة الحبّ الإلهي منذ القرن الثّاني للهجرة، ثمّ أخذت في الانتشار والتّوسّع، إلى أن أضحت من أرقى أشكال التعبّد لدى التصوّف، حتى أن ابن عربي أعلن اتخاذه محبة الله ديناً وإيماناً (من الطويل):

«أدين بدين الحبّ أنّى توجهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني»[3]

أمّا عمر بن الفارض (576-632هـ) فقد اتّخذ الحبّ الإلهي مذهباً في الحياة ووسيلةَ تعبّد (من الطويل):

ولي نفس حرّ لو بذلت لها على تسلّيك ما فوق المنى ما تسلّت

ولو أبعدت بالصّدّ والهجر والقلى وقطع الرّجا عن خلّتي ما تخلّت

وعن مذهبي في الحبّ ما لي مذهب وإن ملت يوماً عنه فارقت ملّتي[4]

---

(1) حديث النوافل، المعطيات السّابقة نفسها.

(2) نيكلسون، في التصوّف الإسلامي، ص114.

(3) ابن عربي، الديوان، ص151. البيت من بحر الطويل.

(4) ابن الفارض، الديوان، مصدر سابق، التائية الكبرى، الأبيات 62-64، ص30.

هكذا استثمر العرفانيون الإسلاميون مقالة الولاية لترسيخ بعض عقائدهم الروحية، أو قلْ إسلامهم الروحي الباطني، الذي استحال معهم إسلام محبة متبادلة بين الرّب والعبد، فجدّدوا بذلك روحانية الإسلام، فأضحت علاقة الولي بربّه علاقة أنس ومحبة بعد أن استحالت علاقة خوف ورهبة.

أمّا رموز التّصوّف السّنّي، فعلى الرغم من مناهضتهم لكلّ أشكال الاتصال بالله؛ تحدثوا عن الولي المقرّب الموكولة إليه محاربة البدع والانحرافات الدينية التي فيها خرق لمنظومة المعتقدات السنيّة، ولاسيّما تلك التي أحدثها بعض أعلام التصوّف الاتّحادي والحلولي والوحدوي. ولكنّ دور الولاية لا يتوقف على النقض؛ بل يتعيّن على الولي أن يكون المثل الأعلى في العكوف على العبادة، والزعيم الروحي الذي يهتدي به المسلمون بعد النبي؛ وعليه يتوقف أمر معرفة الدين والتعريف به، والمحافظة على التوجه السنّي في التصوف القائم على التّوفيق بين الظاهر والباطن، بين الشّريعة والحقيقة. كما أنه مدعوٌّ إلى عطف القلوب على الإسلام، ولاسيّما في مرحلة عُرفت بضعف الوازع الديني وانصراف الناس عن العبادة وكثرة البدع والضلالات، وقد رسم أحد رموز التصوّف السني صورة قاتمة عن الأوضاع الدينية المتدهورة: «... ثمّ اعلموا -رحمكم الله- أن المحقّقين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم، ولم يبقَ في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم، كما قيل (من الكامل):

أمّا الخيام فإنّها كخيامهم وأرى نساء الحيّ غير نسائه

وقد حصل الضّعف في هذه الطريقة؛ بل اندرست، وقد مضى الشّيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقلّ الشّباب الذين كان لهم بسيرهم وسنّتهم اقتداء. وزال الورع وطُوي بساطه، واشتدّ الطمع وقوي رباطه، وابتعدت عن القلوب حرمة الشّريعة، فعدوا قلّة المبالاة بالدّين أوثق ذريعة، ورفضوا التّمييز بين الحلال والحرام. كما استخفّوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصّلاة، ومضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتّباع الشّهوات، وقلّة المبالاة

بتعاطي المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السّوقة والنّساء وذوي السّلطان»[1].

وإزاء هذه الصّورة الحالكة، وضع القشيري (رسالته) تعريفاً بالتصوّف ودفاعاً عنه وتأصيلاً له؛ فوجد في سير الأولياء وآدابهم وأخلاقهم معيناً لإحياء العواطف الدينيّة والقيم الروحية. وكانت رسالته الأساسية المصالحة بين القيم الصوفية والمبادئ الإسلامية، وتأكيد أنّ الإسلام الصوفي ليس بدعة؛ بل مقيد بالكتاب والسنّة. واجتهد في استعادة خصال القدوة الرّوحية التي كان يمثلها النبي، وورثها الأولياء، من بعده.

وقد اضطلع حجّة الإسلام بالرّسالة نفسها مع اختلاف في المنهج؛ إذ اتّخذ مبدأ المصالحة بين الفقه والتّصوّف أسلوباً لإحياء علوم الدّين، وكانت نظريّته في «المقرّب» منطلقاً لتحقيق غايته الإصلاحية. إنّ المقرب أو الولي، بالنسبة إلى الغزالي، بمثابة النّبيّ في قومه؛ فهو مطالب بهداية قومه كلّفه ذلك ما كلّفه، ولا سيّما أن الله سبحانه قد وعد «بإحياء دينه على رأس كلّ مئة»[2].

إنّ أبا حامد لا يَعدُّ "الولاية" شأناً فردياً خاصاً يحقّق الولي من خلالها خلاصه وسعادته؛ بل عدّها، فضلاً عن ذلك، وسيلةً إلى إحياء الدين ودعوة الناس إلى الاهتداء. ولا شكّ في أنّ استفحال ضعف الإيمان أوجب عليه، وهو الولي المقرّب من الله، أن يدعو الخلق إلى الصّراط المستقيم: «... فلمّا رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم إلى هذا الحدّ لهذه الأسباب، ورأيت نفسي مليّة (=ملزمة) بكشف هذه الشّبهة، حتى كان إصلاح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء؛ لكثرة خوضي في علومهم وطرقهم، أعني طرق الصوفية والفلاسفة والتعليميّة والمتوسّمين من العلماء، انقدح في نفسي أن ذلك متعيّن في هذا الوقت محتوم. فما تعنيك الخلوة والعزلة، وقد عمّ الدّاء ومرض

---

(1) القشيري، الرّسالة، ص36-37.
(2) المصدر نفسه، 159.

الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك، ثمّ قلت في نفسي: ومتى تشتغل أنت بكشف هذه الغمّة ومصادمة هذه الظلمة، والزّمان زمان الفترة والدور دور الباطل»[1].

إن رسالة الأولياء المقربين ثنائية الوظيفة؛ إصلاح النفس وإصلاح الغير، وبما أن أبا حامد واحد منهم فقد تعهّد بأداء رسالته الإصلاحية في «الإنقاذ من الضلال»، وفي «إحياء علوم الدين» حين أعلن: «هذا هو الآن نيّتي وقصدي وأمنيتي، يعلم الله ذلك منّي، وأنا أبغي أن أصلح نفسي وغيري، ولست أدري أأصل إلى مرادي أم أحرم دون غرضي؟ ولكنّي أومن إيمان يقين ومشاهدة أنّه لا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم، وأنّي لم أتحرّك، لكنّه حرّكني، وأنّي لم أعمل، لكنّه استعملني، فأسأله أن يصلحني أوّلاً، ثمّ يصلح بي، ويهديني ثمّ يهدي بي...»[2]. كان الغزالي مؤمناً، إذاً، بأنّ على المقرّبين أن ينسجوا على منوال الأنبياء في إصلاح غيرهم بعد أن صلحت أنفسهم.

أمّا الولاية الطرقية، على الرغم من البدع الدينية التي أحدثتها، فإنّ إسهامها في نشر الإسلام في بقاع عديدة من العالم أمر ثابت، ناهيك أنّ أماكن عدّة من أفريقيا السّوداء ما كان لها أن تسلم لولا المدّ الطّرقي؛ فانتشار الإسلام في السنغال ومالي والنيجر وغينيا وغانا ونيجيريا وتشاد إنّما يرجع النّصيب الأكبر منه إلى الطّرق الصوفية، ولا سيّما التيجانية[3]

(1) المنقذ، مصدر سابق، ص157-158.

(2) المصدر نفسه، ص60.

(3) أسّس هذه الطريقة الشيخ أحمد بن المختار التيجاني المولود في الجزائر نحو سنة (1150هـ/ 1737-1738م). وقد استطاعت هذه الفرقة أن تكتسب شهرة واسعة، وأن تكتسح مناطق عدّة من شمال أفريقيا ووسطها، وكان دخول هذه الطريقة إلى تونس عن طريق إبراهيم الرّياحي (1180هـ/ 1766م - 1266هـ/ 1850م).
ولمزيد التّعرّف إلى هذه الطريقة يمكن الرجوع إلى:
Lieutenant d'Arbaumont, La confrérie Tijania: situation et rôle en Tunisie, (E.D.) Juillet 1941.

والسنوسية[1] والشاذلية[2]. فكانت الزّوايا والرباطات، التي أنشأها شيوخ هذه الطرق، بؤرات لنشر الدّعوة الإسلامية بين الشّعوب الوثنية غربي القارة الأفريقية وقلبها، وكذا الأمر بالنّسبة إلى الهند؛ إذ أفاد ماسينيون أنّ «الإسلام لم ينتشر في الهند بواسطة الحروب؛ بل انتشر بفضل الصوفية والطّرق الكبرى»[3].

إنّ هذه النّزعة التّجديديّة الإحيائيّة، التي أنيطت بعهدة الأولياء، لم ترقَ إلى السّلطة الرّسمية بوجهيها الديني والسّياسي، فشنّت حملات شعواء على أعلام التصوّف[4]، ممّن كانوا يبشّرون بإسلام آخر؛ إسلام صوفي مغاير، بشكل ما، لإسلام الفقهاء والمتكلّمين. وقد رأى الفقهاء في الفكر الديني الصوفي، وفي الظّاهرة الولائية نفسها، محاولة لانتزاع زعامتهم الرّوحيّة، وتهديداً لمصالحهم السياسية والاجتماعية. أمّا السّلطة السّياسيّة التي كانت

---

(1) أسّس الطريقة السنوسية محمد بن علي السنوسي (1202-1276هـ)، ولد في مستغانم في الجزائر، وطاف في عدّة أماكن؛ منها المغرب وتونس ومصر والحجاز وطرابلس، وقد كان لهذه الطريقة حضور قوي، ولا سيّما في شمال أفريقيا. انظر، حول هذه الفرقة:

Duveyrier H., La confrérie musulmane de Sidi Mohamed Ben Ali Es senoussi et son domaine géographique en l'année 1300 de 1'hégire et 1883 de notre ère, Paris, 1897.

(2) مؤسّسها هو علي بن عبد الله بن الجبّار يوسف أبو الحسن الشاذلي، ولد سنة (571هـ) في بلدة (شاذلة) القريبة من مدينة تونس، وتوفّي سنة (656هـ). والطريقة الشاذلية متفرّعة من القادرية التي أسّسها عبد القادر الجيلاني (470- 561هـ) في العراق.

(3) Massignon: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1954, p. 16.

(4) إلى جانب عمليّات القتل، التي استهدفت الحلّاج والسّهروردي وعين القضاة الهمذاني، كان اتّهام المتصوّفة بإحداث البدع وبادّعاء الألوهيّة والنّبوّة... رائجاً على امتداد التاريخ الإسلامي.

انظر نماذج من ذلك في: اللّمع، باب ذكر جماعة المشايخ الذين رموهم بالكفر، ص497- 501.

تدّعي الوصاية على الدين، فإنّها لا تمنع، فحسب، ممارسة أيّ شكل من أشكال التّديّن خارج أطرها؛ بل إنّها لا تسمح، أيضاً، لأيٍّ كان بأن يمارس أيّ ضرب من ضروب الإصلاح الديني خارج المؤسسة الرّسميّة، حتى وإن كان ذلك العمل عملاً دينيّاً بحتاً لا صلة له بالسّياسة؛ لأنّها ترى في أيّ سلوك ديني موازٍ تقليصاً لسلطانها وشقّاً لعصا الطاعة في وجهها. فما من سلطة تمارس السّياسة بوساطة الدّين إلّا وهي ترى أنّ «السّلطان بتهذيب الدّين أحقّ»[1]. وبمقتضى هذا الوضع تقاسم الفقيه والأمير الأدوار في تصفية المتصوّفة؛ فالأوّل يكفّر والثاني يقيم القصاص.

وإلى جانب الوظيفة الدينيّة اضطلعت الولاية الصوفيّة بمهمّة أخلاقية وتربوية، سواء على الصعيد النظري أم العملي، مثلما سيتّضح أدناه.



(1) الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة، ط2، 1966م، ص249.

الفصل الثالث

في الوظيفة الأخلاقية والتربوية

يُعدُّ البعد الأخلاقي[1] والتربوي غاية من الغايات التي استهدفها التصوّف الإسلامي، وهو يشيد نظرياته في الولاية، فقد عرّف الصوفيةُ الشرَّ، وبيّنوا أسبابه، وكيفية اجتنابه، وحدّدوا الخير، ورسموا معالم الطريق إليه.

فمن الناحية النظرية ألحّ العرفانيون على أنّ التحقّق بالولاية رهين تخليص النفس من نزعات الشر عبر تهذيبها وتطهيرها وتحليتها بالأخلاق الفاضلة؛ ولذا ارتبط مفهوم التّصوّف عامةً والولاية خاصّةً بمفهوم الفضيلة والصّلاح الخلقي. وكثيراً ما يرادف الخطاب الصوفي بين الولي والصالح. ولعلّ تعريفات التّصوّف تؤكّد أن الهدف، الذي يجري وراء تحقيقه معظم السّالكين، هو تهذيب الأخلاق واكتساب الفضائل؛ فأحمد الجريري (ت 311هـ) يعرّف التّصوّف بأنّه «الدّخول في كلّ خلق سنّيّ، والخروج من كلّ

(1) الأخلاق: «فرع من الفلسفة يبحث في المقاييس التي نميّز بها بين الخير والشر في سلوك الإنسان. وللفلاسفة في ذلك مذهبان رئيسان: أحدهما يجعل الخير أمراً مطلقاً، ولا يتغير بتغير الزمان والمكان، والآخر يراه أمراً نسبياً يختلف باختلاف الظروف القائمة. ويرى أنصار الاتجاه الأول أن خيرية الفعل كائنة في الخير ذاته. فالواجب الخلقي مفروض بحكم العقل لا بدافع العواطف، بينما يرى الاتجاه الثاني أنّ خيرية الفعل مرهونة بغايته وتدرك بالحدس أو العقل. فالخير هو ما يؤدي إلى السعادة أو إلى اللذة أو إلى المنفعة». الموسوعة العربية الميسرة، ج1، ص65.

خلق دنيّ»[1]. ويرى محمّد بن علي الكتاني (ت 322هـ) أن «التصوّف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصّفاء»[2]. أمّا محمّد بن علي القصّاب (ت 275هـ)، فيرادف بين التصوّف وكرم الأخلاق من خلال مقالته: «التصوّف أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم من رجل كريم مع قوم كرام»[3].

إن الصوفية، إذاً، متفقون على أنّ الترقّي إلى مقام الولاية هو، في الوقت نفسه، طريقة في الاستقامة وسيلتها التخلّي عن القيم الدنيا المؤدية إلى الشر والشقاء، والتحلّي بالقيم العليا التي غايتها تحقيق الخير والسعادة. ولكن رهان الصوفية لم يقتصر على مجرّد العلم بما هي القيم النبيلة والأخلاق الفاضلة؛ بل العبرة، لديهم، كيف نصير أخياراً وفضلاء. وهو ما يُفسّر حرصهم على عرض تجاربهم ومعارجهم المضنية في مجاهدة النّفس وترويضها وتهذيبها، حتى تترقى في سلم الفضيلة. فهذا البسطامي يرسم بدقّة معالم الطّريق، عساها تكون منارة يهتدي بها السالكون إلى مقام الولاية: «كنت، اثني عشر عاماً، حدّاد نفسي، ألقيت بها في كور الرياضة، وأحرقتها بنور المجاهدة، ووضعتها على سندان المذمّة، وطرقتها بمطرقة الملامة، حتى جعلت منها مرآة. وكنت، خمس سنين، مرآة نفسي، أصقلها دائماً بأنواع من العبادة والتّقوى، وسنةً أنظر فيها بعين الاعتبار، وقد نظرت فإذا في وسطي زنّار[4] من الكبر والعجب والريّاء والاعتماد على الطاقات والنظر

(1) القشيري، الرّسالة، ص280.

(2) المصدر نفسه، ص281.

(3) المصدر نفسه، ص280.

(4) جاء في لسان العرب: «الزّنّار والزّنّارة ما على وسط المجوسي والنّصراني، وفي التّهذيب: ما يلبسه الذميّ يشدّه على وسطه». ابن منظور، لسان العرب، 6/ 92.
والمقصود من كلام البسطامي: أنّه كان يضيّق على نفسه الخناق، ويكبحها حتى لا تتكالب على الملاذ والشّهوات.

بعين الارتياح إلى الأعمال؛ فعملت خمسَ سنين حتى انقطع ذلك الزّنّار، واعتنقت الإسلام من جديد، ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى، فكبّرت عليهم أربع تكبيرات، ورجعت من جنازتهم جميعاً، ووصلت إلى الله بعون الله وحده من غير وساطة من الخلق»(1).

ويحذو حذوه الحلّاج في اعتبار تهذيب النّفس مطيّة إلى التحقّق بالفضيلة، ومن ثمّ التحقّق بالولاية لحظة حلول اللاهوت في الناسوت. يقول: «من هذّب نفسه في الطاعة وصبر على اللذات والشّهوات، وارتقى إلى مقام المقربين، ثمّ لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشريّة، فإذا لم يبقَ فيه من البشريّة حظّ، حلّ فيه روح الإله الذي حلّ في عيسى ابن مريم، ولم يرد حينئذٍ شيئاً إلّا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله»(2).

وعلى الرغم من اعتبار الحكيم التّرمذي «الولاية» تعييناً إلهيّاً أساساً، فإنّه يعدّ الانعتاق من شهوات النّفس والتحرّر من الأوصاف الدنيّة، العتبة الأولى للدّخول في مرتبة الولاية: «فما زال ذلك دأب هذا الصّادق في سيره إلى الله تعالى: يمنع نفسه لذّة الحلال ولذّة الطاعات ولذّة العطاء. وهو مع ذلك يجاهد نفسه في تصفية الأخلاق الدّنيّة مثل الشحّ والرغبة والمذمّة والحظوة والحقد وأشباه ذلك...»(3).

إنّ الطريق إلى التولي، لدى الترمذي، جدل بين التخلّي والتحلّي؛ التخلّي عن القيم الدنية، والتحلّي بالقيم السنيّة والخصال الحميدة. والولي الصادق، عنده، من «أدّى الفرائض وحفظ الحدود ولزم المرتبة، حتى قُوّم

(1) تذكرة الأولياء، 1/ 139.
قارن بما ذكره عنه القشيري، الرّسالة، ص396.
(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص82.
(3) الترمذي، ختم الأولياء، ص132.

وهُذّب ونُقّيَ وطُهّر وطُيّب ووُسّع وشُجّع وعُوّذ، فتمّت ولاية الله له بهذه الخصال العشر...»[1].

ويولي أعلام التصوّف السنّي البعد الأخلاقي التربوي أهمية قصوى حتى أنّ الترقّي في المقامات ليس سوى ترقٍّ في مدارج الفضيلة[2]، وأنّ الولاية لا تكون إلا بالأخلاق الفاضلة.

وينطلق السّهروردي، مثل معظم المتصوّفة المتأثّرين بالأفلاطونيّة الحديثة، من اعتبار النفس البشريّة من أصل مقدّس، ثمّ تدنّست يوم اتّصلت بالبدن، رمز الظلمة ومصدر الشرّ. وبما أنّ النّفس من أصل نوراني، هو الخير الأول، فإنّها تظلّ في حنين دائم إليه؛ تتحرك حركة المشتاق إلى أصله رغبةً في الاتحاد به مجدّداً. بيد أنّها لن تقدر على ذلك إلّا متى تطهّرت من أدناس المادّة، وترقّت في الفضائل الروحانيّة والخلقية.

ويقدّم الصوفيةُ أولياءهم على أنهم رمز القيم النبيلة والأخلاق الفاضلة، وهم لدى الطوسي «أمناء الله، عزّ وجلّ، في أرضه، وخزنة أسراره وعلمه، وصفويته من خلقه، فهم عباده المخلصون، وأولياؤه المتّقون، وأحباؤه الصّادقون الصّالحون»[3].

أمّا الأدب المنقبي فإنّه يقدّم صوراً أنموذجيّة جذّابة لأخلاق الأولياء ولسيرهم، وقلّما يشير إلى تجاوزاتهم في الأخلاق والسّلوك. ولكن في التاريخ نماذج ولائية كثيرة انحرفت عن مبادئ الأخلاق الصوفية. وقد حصل

---

(1) المصدر نفسه، ص332.

(2) راجع على سبيل المثال:

- اللّمع، كتاب الأحوال والمقامات، ص65-102.
- الرسالة القشيريّة، الفصل الثاني: شرح المقامات أو مدارج أرباب السّلوك، ص89 وما بعدها...
- الإحياء 3، ص48 وما بعدها.

(3) الطوسي، اللّمع، ص19.

هذا الانحراف، بشكل خاص، مع الولاية الطّرقيّة؛ إذ انزلق بعض الأولياء في البدع، ولاسيّما الشعوذة والدّجل، ومعاشرة النّساء، وصحبة الأولاد.

لقد شكّلت نظرية الولاية الصوفية الإطار الأمثل الذي مكّن أعلام التصوّف الإسلامي من بناء منظومة أخلاقية صوفية متعددة المصادر، خلعوها على نماذجهم الولائية، وعملوا على بثها في الأوساط الإسلامية.

والثابت أنّ المتصوّفة الإسلاميين لم يتّفقوا على منظومة أخلاقيّة موحّدة المصدر، فذهبوا في ذلك مذهبين؛ **الأول**: يمثله الاتجاه السني؛ الذي استمدّ منظومته الأخلاقيّة من الكتاب والسّنّة وسيرة الصحابة والسّلف، وأضفى عليها طابع القداسة، وعمل على إشاعتها تقرّباً إلى الله وتحقّقاً بالفضيلة وتحقيقاً للسعادة. ومنهم من كان يستلهم الخلق الإلهية، ويرى أنّ «كمال العبد وسعادته في التخلّق بأخلاق الله تعالى، والتحلّي بمعاني صفاته وأسمائه»[1].

أما أكثر الشخصيات جاذبيةً وإغراءً، فهي شخصية الرسول الذي وجدوا في أخلاقه وسيرته أنموذج «الإنسان الكامل»، فحثّوا السّالكين على الاقتداء به والتخلّق بأخلاقه، بعد أن وصلوا بين النبي والولي، وذهبوا إلى القول: إنّ الولاية باطن النبوّة، وإن الحقيقة المحمّدية سارية في الأولياء؛ لأنهم ورثة الأنبياء.

أما المذهب **الثاني**، فيمثّله رموز التصوّف الفلسفي، فقد بثوا في الأخلاقية الإسلامية روحاً جديدةً؛ إذ نهلوا من مختلف الأديان، واستلهموا سير العديد من الأنبياء، واستسقوا من منابع متعددة ذات أصول فارسية ويونانية وهندية، أُدمجت في بنية إسلامية عامّة.

وعلى الرغم من تباين المصادر الأخلاقية، فإنّ الصوفية، بمختلف اتجاهاتهم، مجمعون على التلازم بين الولاية والسمو الخلقي، فلا ولاية من

(1) الغزالي، أبو حامد، المقصد الأسنى، ص42-43.

دون أخلاق فاضلة؛ ولذلك ارتبط مفهوم الولاية بمفهوم الكمال الذي هو ضالّة السالكين.

وممّا يعزّز فكرة البحث عن الكمال لدى المتصوّفة وضعُهم واحدةً من أهمّ النظريّات الأخلاقية هي نظريّة «الإنسان الكامل»، التي وضع أسسها بعض علماء التصوّف من أمثال: ابن عربي، وعبد الكريم الجيلي. ويرى أصحابها أن الإنسان الكامل «هو أعلى مقامات التّمكين التي يمكن أن يصل إليها السّالك لطريق الله إذا داوم على سلوكه حتّى تدركه الغاية الإلهيّة، فيتّصل بنبع الكمال. فإذا وصل الصّوفي إلى هذه الدّرجة العالية كانت نفسه هي النّفس الكاملة، وكان نور الحقّ تعالى هو العين التي يرى بها... فينظر آنذاك بنور الله»[1].

إنّ ربط الإسلام الصوفي بين مفهوم الولاية ومفهوم الكمال، حمّل الإنسان مسؤولية تحقيق إنسانيته، وتجويد طباعه، وتهذيب نفسه، ومن ثمّ الارتقاء درجاتٍ في سلم الكمال الإنساني، والاقتراب قدر الإمكان من الكمال الإلهي المطلق، وهو ما يتميّز به الإسلام الصوفي كما يرى محمد إقبال: «إن الإسلام عند الصوفيّة يأخذ طابعاً من الجمال والكمال والإنسانيّة العالية لا توجد في إسلام الفقهاء أو المتكلّمين»[2].



(1) زيدان، يوسف، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصّوفيّة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992م، ص149.

(2) نقلاً عن اللّمع، المقدّمة، ص9.

الفصل الرّابع

في الوظيفة الفكريّة

استثمر رموز التصوّف الفلسفي، بشكل خاص، التنظير للولاية في بثّ العديد من القيم الفكرية النبيلة، لعلّ أهمّها القول بوحدة أصل الأديان والتسامح والانفتاح، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد أمام الأولياء لتجديد الفكر الديني الإسلامي بعد أن ركن إلى التّقليد والاجترار والتكرار.

كان الحلّاج، وقد بلغ مقام الولي المتألّه، مؤهلاً لإدراك حقيقة التوحيد وحقيقة الأديان، لا من جهة العقل ولا النقل، ولكن بطريق الكشف والذوق عبر عقيدته الحلولية. لقد كان من روّاد العرفانيين الذين قالوا بوحدة المعبود في الأديان كلّها، الكتابية وغير الكتابية، وبوحدة أصل تلك الديانات. فقد جاء في رواية أحد معاصريه ما نصّه: «كنت أخاصم يهودياً في سوق بغداد، وجرى على لفظي أن قلت له يا كلب، وصادف مرور الحلّاج فاستنكر ذلك، فاعتذرتُ إليه، ثمّ قال: يا بنيّ الأديان كلّها لله، شغل بكلّ دين طائفة، لا اختياراً فيهم؛ بل اختياراً عليهم، واعلم أنّ اليهوديّة والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة، والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف»[1].

واقتفى ابن عربي، باعتباره خاتم الأولياء، أثر سابقيه في الاعتقاد بوحدة أصل الأديان، والتنظير لها على نطاق واسع، وهو القائل: (من الطويل)

---

(1) أخبار الحلاج، ص19.

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني[1]

إن اعتناق مقالة الأصل الجامع لكلّ الأديان، على الرغم من تعدّد أنماطها، يكشف عن النزعة الإنسانية للإسلام الصوفي، الذي يُبشّر بدين إنساني جامع يستغرق الأديان كلّها لصدورها عن أصل واحد. إن عقيدةً بهذا التسامح وهذا الانفتاح على الآخر الديني كفيلة بأن تحدّ من غلواء التعصّب والتناحر بين الأديان، وأن تُسهم في إقامة حوار حقيقي وبنّاء بين المتدينين، وفي نشر قيم الأخوة الدينية الإنسانية النبيلة؛ فالله واحد، والأديان من أصل واحد، فلِمَ لا تكون الإنسانية موحّدة؟

ومن مظاهر الانفتاح على الآخر محاولة السّهروردي تغذية التصوّف بعناصر فلسفية ودينية أجنبية، وقد اتّخذ من فكرة الولي المتألّه الإطار الأمثل للتوفيق بين الفلسفة والتصوّف. فالمتألّه، عنده، هو المتوغل في البحث وفي التجربة الروحية في آن، ومن دون هذين الجناحين لا يمكن لهذه الشخصية النموذجية أن تكون. وقد نهل، في سبيل تحقيق غايته، من مصادر عدة إغريقية وفارسية، فضلاً عن المنهل الإسلامي. وقد لاقت محاولاته مناهضةً شديدةً من قبل السلطة الرسمية بجناحيها الديني والسياسي؛ فاتهمته في دينه وفي ولائه السياسي. وقد كان الفقهاء «يتلمّسون لأصحاب النظر العقلي مظانّ المروق عن المذهب السنّي، فيطالبون الحكّام بإقامة الحدود عليهم، بعد أن يحرّروا وثائق تكفيرهم، ويجتمع المسلمون لشهود هذا الحدث الجلل، فتُجمع كتب المطعون في عقيدته وتُحرق على الملأ. وكان الحكام، وجلّهم من أهل السنّة، بعد أن دالت سلطة الفاطميين، يتحدّثون عن الحركات الباطنية، ويشطّون في محاربتها، ولم يكن القرن السادس الهجري، الذي عاش فيه

(1) الحلاج، الديوان، ص151.

السهروردي، صالحاً أصلاً لنشوء مذهب فلسفي جديد؛ وذلك بعد أن حُوربت الفلسفة في المشرق إثر هجوم الغزالي على الفلاسفة، ولكن الشيخ الإشراقي لم يكن يأبه لما يحيط به من تطوّرات سياسية وسط الفوضى التي نشأت عن اندحار المذهب الفاطمي وهجوم الصليبيين على المشرق، ممّا أدّى إلى أن يكون المذهب السنّي في مركز الصدارة في العالم الإسلامي»[1].

ومن القيم الفكرية النبيلة، التي بشّرت بها الولاية الصوفية، فكرة التسامح، ومن مظاهرها نبذ العنف في إدارة الصراع مع الخصوم. إنّ أشد أعداء السالكين إلى مقام الولاية هي نفوسهم الأمارة. ومع ذلك، إن السالك قد يتشدّد في معاملة نفسه، ولكن دون عنف؛ بل بالرياضة والتهذيب والتصفية والتطهير، المتدرّج في المقامات والأحوال. ومن تجلّيات التسامح، أيضاً، عدم الدعوة إلى العنف أو ممارسته تجاه الآخر، على الرغم من تعرّضهم لأبشع ضروب العنف الديني والفكري والمادي الصادر عن الخصوم الفكريين والسياسيين.

وكان من نتائج فكرة التّسامح أن ناهض معظم المتصوّفة كلّ العقائد التي تفوح منها رائحة التعصّب والانغلاق والإقصاء، ولا سيّما عقيدة «أهل البيت» التي عدّها الشيعة شرطاً لنيل مرتبة الإمامة بصفتها مقاماً وراثياً حكراً عليهم، وامتيازاً لهم على غيرهم من المسلمين.

ناهض الصوفية هذه المقالة الإقصائية، وذهبوا إلى أن عترة الرسول الحقيقيّة هم المسلمون جميعاً، وذهب بعضهم أبعد من ذلك؛ إذ قال: إن اليهود والمسيحيين أنفسهم محمّديون، على خلفية القول بتفرّع نبوتي موسى وعيسى عن النبوة الأم؛ النبوة المحمّدية. وكان من نتيجة الانفتاح والمرونة الفكرية ذهاب التّرمذي والحلّاج والسهروردي وابن عربي... إلى أن مرتبة

(1) أبو ريان، محمد علي، كيف أبيح دم السهروردي الإشراقي، مجلة الثقافة، العدد 702، حزيران/يونيو 1952م، ص25.

الولاية ليست حكراً على أهل البيت، ولا على المسلمين فحسب؛ بل إنّها تتّسع لتشتمل على جميع المؤمنين، رجالاً ونساءً.

ولعلّ أفضل تجسيم لهذه الفكرة اتّخاذ الحلاج عيسى ابن مريم مثلاً أعلى في الولاية، وتنصيب ابن عربي المسيحَ خاتماً للولاية العامّة.

ومن القيم الفكرية التي نادى بها أعلام التصوّف، فتح باب الاجتهاد ونبذ التقليد. إنّ المتصوّفة من غير أهل السنة يفتحون باب الاجتهاد على مصراعيه أمام الولي، في إشارة واضحة إلى الرّغبة في ألّا يكون الفقيه الطرف الشرعي الوحيد الناطق باسم الحقيقة. وفي سبيل زحزحة السلطة الرمزية للفقهاء والمتكلّمين والمحدثين، روّج الصوفية لنظام معرفي جديد هو العرفان، وهو العلم الحاصل عن طريق الكشف والمشاهدة، لا من طريق البيان أو البرهان. إن الطريق إلى المعرفة، من المنظور الصوفي، ليس حكراً على الفقهاء وحدهم، كما أنّ التقليد ليس السبيل الأقوم لنيل المعارف؛ لأن في التعويل عليه إقراراً بالعجز، والتفافاً على جهود السابقين؛ ولذلك اختصّ الأولياء بكلّ الامتيازات المؤهلة لاستقبال المعارف اللدنية اليقينية، ثم نشرها بين المسلمين لينتفعوا بها؛ إذ لا فضل في علم لا ينفع الناس. وبذلك توزّعت المعارف الدينية بين أكثر من طرف؛ فاختص الفقهاء، أو علماء الرسوم، بمعرفة الظاهر أي الشريعة، وامتاز الأولياء بمعرفة الباطن أي الحقيقة. ويزعم الصوفية أن معرفتهم الباطنية، أو العرفان، أرقى وأجلّ من المعرفة البيانية والبرهانية؛ فالأولى يقينية والأخريان ظنيّتان.

وقد رأى الفقهاء في هذا التحدي المعرفي تجرؤاً على سلطانهم، وتطاولاً على مقاماتهم، وتنسيباً لزعامتهم الدينية. فناصبوا المتصوّفة العداء، وحاربوهم بشتى الوسائل متّهمين إياهم دينياً وسياسياً اتهاماً قاد العديد منهم إلى حبل المشنقة.

ومجمل القول، في هذا السّياق، أنّ الإسلام الصوفي قد اتّخذ من مفهوم الولاية منطلقاً لنقض العديد من التّصوّرات والعقليات والقيم الفكرية القائمة،

وبنى شخصية ولائية تتوافر فيها جميع الخصال المؤهلة للاضطلاع بأدوار فكرية مهمّة تتناسب ومقتضيات العصر، وتتناغم والرؤية الصوفية لله والإنسان والكون. وعلى الرغم من الطابع المثالي للقضايا الفكرية التي أثارها الصوفية، فإن مجرد التنبيه من بعض المعوقات الفكرية، كالتقليد، وغلق باب الاجتهاد، والتعويل على العقل المحض أو النقل الخالص، يُعدُّ في ذاته إنجازاً يُحسب لبعض أعلام التصوّف ممّن حاولوا إرساء رؤية جديدة لعلاقة الله بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالإنسان، تقوم على التّناغم بين مطالب العقل والوجدان. وقد أشاد رسل (Russel) بهذا الصّنف من الرّجال؛ إذ قال: «لقد حقّق البعض شهرته وصيته من خلال أحد هذين الدّافعين (يقصد بهما العقل والتصوّف) دون الآخر، ولكن الأعظم من الاثنين معاً هم أولئك الفلاسفة الذين شعروا بالحاجة إلى الجمع بين الدّافعين؛ العلم والتّصوّف، فكانت محاولتهم لإيجاد تناغم بين هذين الدافعين هي ما شكّل محور حياتهم، وهم الفلاسفة الأكثر شهرةً وتأثيراً»[1].



(1) Russell B.: Mysticism and Logic, a collection of essays, Penguin books, London, 1954, p. 9.



الفصل الخامس

في الوظيفة الاجتماعية

هل يمكن الحديث عن الولاية خارج المجتمع؟ وهل كان المتخيّل الصوفي، وهو يشكّل صور أوليائه، منفياً عن شواغل المجتمع وانتظاراته ورهاناته؟ لا شكّ في أن الأنماط الولائية صُنعت لتصنع التاريخ، سواء كان ذلك الهدف معلناً أم مسكوتاً عنه. وقد أُنيطت بمختلف الأنماط الولائية أدوار ومهام متعددة، بحسب حاجة المجتمع إليها؛ ذلك أنّ «المجتمع يصنع الأولياء الذين هو بحاجة إليهم»[1]. إنّ أهم الأدوار الموكولة للولي في التصوّف السنّي هي المهمّة الدينية والأخلاقية؛ فهو الحامل لخصال القدوة والمثل الأعلى في أداء حقوق الله وأداء حقوق الخلق. ويكاد دوره ينحصر في البعدين الديني والتربوي دون أن يكون له كبير حضور وفاعلية في الشأن الاجتماعي المادي، وذلك إلى حدود القرن الخامس للهجرة على الأقل. ولعل هذا الحرص على انغلاق دائرة الولاية على نفسها راجع إلى عامل عقدي متمثّل في جعل الولي مكلّفاً في نفسه فحسب، بخلاف النبي الذي هو مكلّف في نفسه وفي غيره أيضاً، ومن ثمّ تكون وظيفة النبوّة أوسع وأهم من وظيفة الولاية.

---

(1) j.y. tilliette: introduction, dans les fonctions des saints dans le monde occidental, 3e-13e- sieclẽ ecole française de rome, rome, 1991, p. 6.

أما الوظيفة الأساسية للولي في التصوف الفلسفي عموماً، فهي التعريف بما التبس من الدين في جميع مستوياته، ولا سيّما أنه يأخذ علمه عن الحيّ الذي لا يموت، على حدِّ زعمه.

أمّا أكثر الأنماط الولائية انصهاراً وفاعليةً في المجتمع، فهو الولي الطرقي؛ وذلك راجع إلى أسباب ثقافية وسياسية وحضارية، اقتضت أن تتزايد أهمية الولاية في المجتمع لتلبية حاجيات الجماعة التي عجزت عن تحقيقها سلطة مريضة مفكّكة الأوصال في عصور الانحطاط التي مرّ بها العالم الإسلامي منذ القرن السادس للهجرة إلى العصر الحديث[1]. وبحسب الحاجيات الاجتماعية المتنوّعة تنوّعت الأنماط الولائية[2]؛ فهو مرّة ولي مؤلّف، ومرّة ثانية ولي مدرّس يضطلع بنشر التعاليم الصوفية، وهو مرّة ثالثة ولي صاحب مواقف سياسيّة قد تكون محايدة أو مناهضة أو مؤيّدة، فضلاً عن دوره في تلبية رغبات المجتمع الذي صنعه.

ويهمّنا أن نتطرّق، في هذا السياق، إلى أنموذج الولي المضطلع بوظيفة اجتماعية غالبة، على الرغم من اضطلاعه بوظائف أخرى؛ وسنتناول هذه الوظيفة من خلال أنموذج أحمد بن عروس.

وعلى الرغم من تعدّد أنشطة الولي أحمد بن عروس، فإن أبرز تدخلاته اجتماعية؛ فهو نعمة على المظلومين والمسحوقين والمرضى، نقمة على الظلمة والمتجبرين؛ لذا ألفيناه في معظم مناقبه في خدمة الجماعة؛ يشفي

---

(1) لمزيد التعمق في وظائف الولاية، في هذه الفترة، يحسن الرجوع إلى: العامري، نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، (م.س).

(2) للتعرّف إلى مختلف نماذج الأولياء في أفريقيا، يمكن الرّجوع إلى: بن يوسف، زهير، الصوفيّة بإفريقيّة من خلال المدوّنة المنقبية 555هـ/ 1160م-700هـ/ 1301م، الباب الثالث: تراجم أعلام المدوّنة المنقبية؛ عرض وتحليل، ص274-466.

- BACHROUCH T., Le Saint et le Prince en Tunisie, Première partie: La Société Maraboutique, III-Fonctions sociales et anamolies psychiques: les œuvres, pp. 139-177.

المرضى، ويُبرئ أصحاب العلل[1]، ويوفّر الأطعمة للجياع والمحتاجين، سواء بطريقة سحرية فائقة أم بالتّدخّل لدى أجهزة السلطة السياسية[2]. ولعل في هذه المنقبة المروية بلسان الفقيه أبي الفضل بلقاسم القسنطيني ما يُشير إلى الدور الاجتماعي المهم للولي[3]: «كنت نائماً في أوّل الليل، وإذا بالشيخ فوق سطحه ينادي بصوت عالٍ: يا أهل تونس، لقد بات فيها الليلة ستة بغير عشاء، ثم يقول: عليّ الطلاق إن لم تطعموهم ما هي إلا ليلة مشؤومة عليكم. قال ذلك مراراً متعدّدة وأنا أسمعه، ثم إنّي قلت في نفسي: من أهل تونس غيري؟ أنا القاضي، أنا المفتي، وأنا الإمام، فأنا المُراد بهذا الكلام، فأمرت الخادم بإخراج طير من دجاج عندنا، ولمّا أردت ذبحه سمعت الشيخ يقول، كأنه حاضر معي، علي الطلاق ما نأخذ إلا ستّة، فقلت: الله أكبر، وأمرت الخادم أن يكمّل العدد الذي ذكره الشيخ...»[4].

تضخم هذه المنقبة مستوى فراسة ابن عروس، وإنسانيّته العالية، وحرصه الشّديد على دفع السلطة المركزية إلى الاضطلاع بمسؤولياتها في حماية الرعيّة من مخالب الجوع، ثمّ إنّ خضوع أجهزة السلطة واستجابتها لدعوة الولي دليل على أن سلطة الولي الروحية فوق سلطة الفقيه والأمير، وهو ما يُفسّر استجابتهما لمطالب الولي.

وتؤكّد العديد من المناقب تفوق الزعيم الروحي على الزعيم السياسي؛ فالأمير يقرأ ألف حساب للولي ابن عروس؛ بل إنّه غالباً ما يذعن لمطالبه ورغباته. جاء في المنقبة التاسعة عشرة ما يأتي: «لما توجّهت المحلة المظفرة

(1) انظر: ابتسام الغروس، المنقبة الثالثة والأربعون، ص408، حيث أشفى ابن عروس مريضاً من داء الجدري.
(2) المصدر نفسه، المنقبة رقم 20، ص394، ورقم 33، ص401 و117، ص449.
(3) هو أبو القاسم بن سالم الوشتاتي القسنطيني، تولى قضاء الجماعة في تونس وإمامة جامع الزيتونة سنة 834هـ/ 1431م إلى أن قتل سنة 846هـ/ 1442م.
(4) ابتسام الغروس، ص403-404.

العثمانية لأخذ نفطة، إحدى بلاد الجريد، وجّه معها الشيخ سيدي أحمد بن عروس فقيراً من فقرائه مجهول العين، لا يعرفه كلّ الناس، وكان قريب عهد بالأندلس قد وجّهه الشيخ لحضور غزوة عظيمة كانت بين المسلمين والنصارى. وكان الطائل فيها للمسلمين، ببركة الشيخ رضي الله عنه. وبنفس قدومه وجّهه مع المحلّة، فكان يرحل مع الناس ولا يعرفه أحد، فلما أخذت نفطة، وكان أخذها عند المغرب، بات قوّاد السلطان محدقين بها من كل جهة من الجهات، فلما أصبح خرجت وأنا أريد الركوب، وإذا بذلك الفقير قد أقبل إلي وأنا لا أعرفه، وقال لي: أنت الحاج محمود (أبو الثناء محمود) فقلت له: نعم، فقال لي: رأيت البارحة في النوم سيدي أحمد بن عروس وقال لي: امشِ إلى الحاج محمود، وقلْ له يمشي إلى الخليفة ويقول له: هذه امرأة حامل ولدت مولوداً ذكراً ففرحت به، ثمّ إنها رأت ليلة القدر فدسّت ولدها تحتها، وقالت: إني وولدي في خفارة الله، ويا أمير المؤمنين هؤلاء في خفارة الله، يريد أهل نفطة، وأين العهد الذي بينك وبين الله... فلمّا صحّ عندي مقال الفقير سرت فوري إلى السلطان وأخبرته بذلك كلّه فقال لي: صدق. ثمّ إنّه نادى قوّاده وأرباب دولته وأمر بالرحيل عنها من حينه ليبعد الناس عن إذاية أهل البلد امتثالاً منه لأمر أولياء الله...»[1].

ويُقدَّم الشيخ، من خلال مناقبه، على أساس أنه المثل الأعلى في الرحمة والعدالة، فلا غرابةَ أن يتدخّل لإنصاف الهاربين من قهر السلطة[2]،

---

(1) المصدر نفسه، ص392-393.
وانظر أيضاً: نماذج من تضاريس العلاقة بين الولي ابن عروس وأجهزة السّلطة من خلال المنقبة السّادسة بعد المئة، حيث حمى الشّيخ جارية من بطش قواد الدّولة الحفصية.
وفي كلّ المناقب المتّصلة بالعلاقة بين الشيخ وأجهزة السّلطة تبدو سلطة الولي فوق سلطة الأمير؛ ممّا يُعدّ علامة على ضعف أجهزة السّلطة الرّسميّة.

(2) المصدر نفسه، المنقبة التاسعة عشرة، ص392-394، حيث تدخّل الشيخ ابن عروس لإنقاذ أهل نفطة من إذاية السّلطان.

ولإرجاع الحق إلى أصحابه[1]، ولإغاثة الضعفاء[2]، وحماية من لا حامي لهم. حتّى أن زاويته كانت ملجأ المحرومين وملاذ المعدمين.

على أن نعمة الولي قد تنقلب نقمةً ورحمته قسوةً وعنفاً؛ فشخصيته تأليف متناغم من الرحمة والقسوة؛ لأن المجتمع في حاجة إلى هاتين الخصلتين لتحقيق مآربه؛ فهو لا يتوانى عن ممارسة العنف المضاد ضد الظلمة والمتجبّرين في الداخل والخارج، أشخاصاً كانوا أم أجهزة سلطة أم عدواً خارجياً. ففي العديد من المرات يُشيد الخطاب المنقبي بقدرة هذه الشخصية الولائية على الانتقام من الأعداء الشخصيين[3]، ولا سيّما منتقديه، أو من الظلمة المعتدين[4]، أو من رجال السلطان الحفصي[5]. وتتراوح أشكال العنف بين الانتقام المادي، أو التنبؤ بمقتل العدو أو وفاته، أو الحكم عليه بالموت. واللافت للنظر في هذا الإطار أن العنف المُمارس من قبل الشيخ عنف مقدّس يمارسه الشيخ أو من ينوبه بعون إلهي؛ إنه عنف الولي الهادف إلى رفع المظالم وإشاعة العدل والانتقام من أعداء الله وأعداء الولي وأعداء أتباع الولي. ويبلغ هذا العنف أقصى شدّته وقسوته حين يكون موجّهاً إلى عدو خارجي يدنّس أرض الولي أو دينه.

وإن من ضمن مناقب ابن عروس ما يُشير إلى تدخلاته لمواجهة العدو

---

(1) المصدر نفسه، المنقبة الرابعة عشرة، ص388.

(2) المصدر نفسه، المنقبة الثامنة عشرة، ص390- 391.
- المنقبة السادسة عشرة بعد المئة، ص448-449.
- وكذلك المنقبة الأولى بعد المئة، ص438-439.

(3) انظر: المصدر نفسه، المنقبة الثانية عشرة بعد المئة، ص444-445. وفيها أصاب أحد القضاة وجع شديد جرّاء أمره رجاله بحمل الشيخ إلى المارستان.

(4) انظر: المصدر نفسه، م. عدد 18، ص390. حيث أمكن للشيخ بفضل بركته والعون الإلهي أن يحمي بعض مريديه من بطش خمسمئة محارب.

(5) المصدر نفسه، المنقبة الخامسة والعشرون بعد المئة، ص455، وفيها حكم الشّيخ على أحد القضاة بالموت فمات بعد أسبوع.

الخارجي، ولاسيّما النصارى، وتتراوح هذه المواجهة بين تحرير الأسرى المسلمين من مخالب الأعداء، وممارسة العنف تجاه العدو الغازي لردّه على أعقابه. فقد جاء في إحدى المناقب ما يأتي: «... زار يوماً والدي سيدي أحمد بن عروس... فقال له: أريد أن تصنع لي منجلاً... تصنعه متيناً غليظ الظهر محدود الفم، ويكون عريضاً. فقال: نعم، غداً إن شاء الله. قال: لا إلّا الساعة. قال: فجاء والدي وصنع له المنجل على الصفة التي وصفها له وأتى به إليه، فلمّا مسكه قال: نعم هكذا أردته. ثم قال: انصرف على خير. قال: فلما كان بعد مدّة نزل النصارى ببعض السواحل القريبة من تونس، فقتل المسلمون منهم عدداً كثيراً، وجاؤوا برؤوسهم إلى المدينة، قال: فمر والدي في جملة الناس ليرى تلك الرؤوس فوجد رؤوساً كثيرةً في خرج أو غيره، ووجد في ما بينها المنجل الذي صنعه للشيخ، رضي الله عنه، وهو مغرق بالدم، فأخذه وقال: هذا المنجل أنا صنعته. فقال له بعض من حضر الواقعة: والله لولا صاحب هذا المنجل الذي كان في يده لهلكنا عن آخرنا»[1].

إن الإشارة إلى تدخّل الولي في مقاومة العدو الأجنبي تعكس استفحال خطر المسيحيين، وتفاقم هجماتهم على أمكنة عدة من أفريقيا، ولا سيّما المناطق الساحلية[2]. وقد كان الشيخ ابن عروس شاهداً على العديد من تلك الحملات التي شُنَّت على المهدية سنة (798هـ)، والجزائر سنة (813هـ)، وقرقنة سنة (827هـ)، وجربة سنة (835هـ). وتشكّل هذه الدعوة، أيضاً، لبنةً من لبنات بحث الفكر الإسلامي، في زمن الانهيار، عن المنقذ القادر على

(1) المصدر نفسه، ص442-443.

(2) انظر في ذلك:

- الزركشي، محمد بن إبراهيم اللّؤلؤي (ت 932هـ)، تاريخ الدّولتين الموحديّة والحفصية، تحقيق وتقديم الحسين اليعقوبي، المكتبة العتيقة، تونس، ط1، 1998م.

إشاعة الأمن والاستقرار، ولا سيّما أنّ فكرة «الولي المنقذ» الصوفية قد نشأت منذ نهاية القرن الثالث للهجرة مع الترمذي والحلّاج، قبل أن تستبد بالفكر الصوفي مع السهروردي وابن عربي، اللذين عاشا في عصر السلاجقة (447-656هـ)، حيث استفحلت التهديدات الخارجية الناجمة عن الخطرين الصليبي والمغولي الوافدين من أوربا وآسيا.

إن الولي في التّصوّف الشّعبي صناعة مخيلة تحلم بولادة شخصية كاريزماتية قادرة على ملء الفراغ الناجم عن ضعف السلطة المركزية وتلاشيها، شخصية سليلة عصرها؛ إذ لكلّ عصر وليّه.

وعلى الرغم من عدد من المؤشرات التي توهم المتلقي بتاريخية الشخصية الولائية (وهي غير شخص أحمد بن عروس)، وبتدخلاتها الخارقة في جميع مناحي الحياة الاجتماعية، فإن نصيبها من الواقعية ضئيل؛ فهي إذاً حلم أكثر منه حقيقة تاريخية.





الفصل السادس

في الوظيفة السياسية

لقد أحدث الحلّاج منعطفاً في مفهوم الولاية وفي الأدوار الموكولة إلى الولي، مقارنةً بمعاصريه من الصوفية وسابقيه؛ فقد عُدّت الولاية لدى غيره من صوفية القرن الثالث للهجرة صلة ثنائية عمودية خاصة بين العبد وربّه، لا شأن للآخرين بها، ولا صلة لها بشؤون العامّة. ففي الوقت الذي كان صوفية أهل السنّة، ومنهم الجنيد، يعدّون الولي من المكلّفين في أنفسهم فحسب، بلغة الفقهاء، كان الحلّاج يرى أن الولي مكلّف في نفسه وفي غيره؛ أي أن له رسالة يجب أن يؤدّيها في مجتمعه، باعتباره زعيماً دينياً ودنيوياً.

لم يكن الحلّاج يرى في الولاية مجرّد مرتبة روحية يتحقّق من خلالها خلاص الفرد وسعادته؛ بل رآها، فضلاً عن ذلك، وسيلةً إلى التغيير، ولا سيّما أن المتأله، بالنسبة إليه، هو المتصل بالله والمتصل بالناس لتنفيذ الإرادة الإلهية؛ لذا وجّه معظم جهوده في خدمة الناس والتضحية في سبيلهم. ويتبدّى الاختلاف بين وظيفة الأولياء في منظور الحلّاج ووظيفتهم من وجهة نظر بعض متصوّفة زمانه في مقالة الشبلي: «كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً إلّا أنّه أظهر وكتمت»[1].

إن هذا التصريح يعكس، في الحقيقة، تصوّرين مختلفين لمفهوم الولاية ووظيفتها؛ تصوّراً يختزل الولاية في بُعدها الفردي لاغير، وآخر يوسع أفقها؛

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مصدر سابق، 8/ 119.

إذ يضمّنها بعداً اجتماعياً فضلاً عن بعدها الذاتي. وقد مثّل الخط الأول الجنيد وأتباعه ممّن لم يحشروا أنفسهم في شؤون الناس السياسية والاجتماعية، في حين مثل الخط الثاني الحلّاج ومن اقتفى أثره من الصوفية. فليس غريباً، والحال تلك، أن يهتف الحلاج بالجنيد في مسجد بغداد، منتقداً سلبيته واكتفاءه بالعلم دون العمل: «يا أبا القاسم، إنّ الله لا يرضى من العالم بالعلم حتى يجده في العمل، فإن كنت في العلم فالزم مكانك وإلّا فانزل، فنزل الجنيد، ولم يتكلّم على الناس شهراً»[1].

كان الحلاج، بصفته ولياً متألّهاً، يستهدف تقويض الأسس الإيديولوجية لدولة الخلافة العباسية، ولا سيّما العقيدة الجبرية التي كان الخليفة المقتدر يستند إليها في حكمه، وكذلك إعلان الخلفاء أنفسهم وسطاء بين الله والرعية.

وكان نتيجة ادعاء الوساطة أن أوهم الخلفاء الرعية أنهم مفوضون من الله، ومن ثمّ كل ما يصدر عنهم كأنه صادر عن الله. والخليفة، بصفته مجرد وساطة سلبية، فإنه متى كان جائراً فإن جوره ذاك ابتلاء إلهي ينبغي تقبّله، وهو ما لم يستسغه الحلّاج؛ ولهذا سعى إلى دحض هذا الزعم حينما حذّر الخليفة المقتدر قائلاً: «من أطاع الله أطاعه كلّ شيء، ثمّ حاكم ومحكوم عليه وواسطة هي السبب في إيصال الحاكم بالمحكوم عليه، فإن كان ثمّ جور أو عدل نُسب إلى الوساطة (=الله) في الظاهر، والربّ يتحاشى أن يُوصف بذلك»[2]. إن الله بريء، إذاً، ممّا يمكن أن يصدر عن الحاكم من عدل أو جَور، فالحاكم حرٌّ وهو مسؤول عن أفعاله أمام رعيته.

بالإضافة إلى نقضه العقيدة الجبرية، أرسى الحلّاج مفهوماً جديداً للتوحيد قرّب من خلاله المسافة بين العبد وربّه عبر مقالة الحلول. وهو بذلك يزحزح المفهوم الرسمي للتوحيد القائم على مبدأ المفارقة بين الحقّ والخلق.

(1) سرور، طه عبد الباقي، الحلاج شهيد التّصوّف الإسلامي، دار نهضة مصر، (د.ت)، ص92.

(2) المرجع نفسه، ص143-144.

لقد كانت علاقة الخليفة العباسي برعيته علاقة تباعد ومفارقة؛ أي أنها من جنس العلاقة بين الله وعباده، كما تتبدّى من خلال التصوّر السنّي لعلاقة القديم بالمحدث. ولا شكّ في أنّ زحزحة المفهوم الرسمي للتوحيد يستهدف تقويض السند الإيديولوجي الديني لدولة الخلافة السنيّة، ومن ثمّ، رفع القداسة عنها؛ يبدو أن الصلة بين الخليفة والرعية كانت نسخة من العلاقة بين الله والإنسان، وفق المفهوم السني الرّسمي للتوحيد القائم على مبدأ التنزيه والمخالفة بين الطرفين. وبما أن الله منزّه ومفارق للإنسان من كلّ وجه، ولا يُسأل عمّا يفعل، فكذلك الخليفة بصفته مفوّضاً من الله وظلّه في الأرض، هذا ما كانت تدعيه دولة الخلافة مستغلة الديني في السياسي، وهو المنهج الذي تسلكه كل الأنظمة السياسية الدينية في الأمس واليوم.

لم يتحرّر الحلاج من هذه القاعدة، فاستغلّ السلاح نفسه في معارضة السلطة السياسية ومحاربتها، وهو سلاح المقدّس الديني. إن تغيير العلاقة بين الله والإنسان من علاقة انفصال وتباعد ورهبة إلى علاقة اتصال وأنس ومحبة، يستوجب تغييراً موازياً في طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، من علاقة انفصال وتباعد وتعالٍ وجور إلى علاقة تقارب وعدل ورحمة. إن الحاكم الذي يزعم أنه ظلُّ الله في الأرض مدعوّ، بحسب الحلاج، إلى تجسيم المعاني الإلهية الجميلة من عدل ورحمة ومحبة.

هكذا اتخذ الحلّاج تحرير الروح سبيلاً إلى تحرير الإنسان، فكان هدفه الأسمى إقامة «خلافة ربّانية تشعر بمسؤولياتها أمام الله، ممّا يجعل الله يرضى عن قيام المسلمين بفروض دينهم من صيام وصلاة وحج وزكاة»[1].

الطريف، من خلال الشاهد أعلاه، أن الحلّاج يربط ربطاً جدلياً بين صلاح الحكم وقبول الله العبادة من عباده المؤمنين، وهو لا يقبل عبادة عابد تحتُ ظلّ حكم فاسد.

(1) المرجع نفسه، ص97.

لقد أحدث الحلّاج ثورةً حقيقيةً في الأدوار الموكولة إلى الولاية مقارنةً بوظيفتها في التصوّف السني؛ إذ لم يعد الولي مجرّد مقرّب من الله، مكلّف في نفسه بعيداً عن شواغل العامّة؛ بل أضحى زعيماً روحياً مؤهلاً، قبل غيره، لتدبير شؤون المسلمين السياسية.

لقد وسّع الحلّاج من دائرة الولاية ومن المهام الموكولة إلى الولي؛ فقد أعلن أن التألّه متاحٌ للجميع، وأنّ علماً لا يتبع بعمل لا جدوى من ورائه؛ لذا أقحم المتألّه في أشدِّ شواغل المسلمين خطورةً، وهو الشأن السياسي. وقد كان من أشدِّ المعارضين لدولة الخلافة العباسية، كما رأينا، دون أن يكون قريباً من أهل الشيعة؛ فقد كان مناهضاً لأهمّ مقالاتهم، ولا سيّما مقالة المهدي المنتظر وحَصْرِ الإمامة في أهل البيت.

وممّا يعضد هذا الرأي «أنّ من بين الذين أدانوا الحلّاج فقهاء الإمامية؛ إذ كانوا يرون فيه منافساً خطيراً لمشروعهم في الاستيلاء على الخلافة، وهو ما كانوا يمهّدون له في فترة انتظارهم لظهور الإمام الثاني عشر، الذي اختفى منذ سنة (265هـ)، في الوقت الذي كان الحلّاج فيه يُعلن أن هذا الإمام الغائب قد مات، وأن التألّه متاحٌ لكلّ إنسان، وليس الإمام المعصوم فحسب، ويصرح بأن لا مهدي إلا المسيح»[1].

إن أطروحة الحلّاج في الولاية، وفي الأدوار السياسية الموكولة إلى الولي، دفعت العديد من الصوفية إلى إدانته والتبرؤ من أفكاره وتهديده، حتى أن الجنيد البغدادي خاطبه، متهماً متوعداً؛ «لقد أحدثت في الإسلام ثغرةً لا يسدّها إلّا رأسك»[2].

---

(1) بن عامر، توفيق، موقف الفقهاء من المتصوّفة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص27.

(2) صبحي، أحمد محمود، التّصوّف: إيجابياته وسلبياته، مجلّة عالم الفكر، العدد 2، 1975م. نقلاً عن: خياط، نهاد، دراسة في التجربة الصوفيّة، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1994م، ص156.

وقد قاوم الجنيد، أيضاً، مذهب الحلول؛ من ذلك أنّه حين سُئل عن رأيه فيه قال: =

وليس مهمّاً أن نتساءل بعد ذلك عن أسباب محاكمة الحلّاج وقتله؛ لأنها أوضح من أن تكون موضع تساؤل أو محلّ خلاف؛ لقد كانت محاكمة سياسية مغلّفة بالدين.

واقتفى السهرودي خطى الحلّاج، فلم يجعل من «الباحث المتألّه» شخصاً سلبياً منطوياً على نفسه، مكتفياً بذاته، راضياً بسعادته الشخصية وخلاصه الفردي؛ بل جعل منه كائناً اجتماعياً مؤهلاً، دون سواه، لرئاسة الخلق وتدبير شؤونهم وتحقيق خلاصهم وسعادتهم. إن الباحث المتألّه وسيط بين عالم الأمر وعالم الخلق، أو همزة الوصل بين عالم الأرض وعالم السماء. وهو، أيضاً، خليفة الله في أرضه أحق عباده برئاسة الخلق وتدبير شؤونهم، ولا سيّما أنه يتلقى عن نور الأنوار، ثمّ ينفّذ أوامره فيكون حكمه نورانيّاً يملأ الأرض عدلاً ورحمةً وخيراً.

يُشير السّهروردي إلى أحقيّة «الباحث المتألّه» بزعامة الخلق قائلاً: «فإن اتّفق في الوقت متوغّل في التّألّه والبحث فله الرياسة؛ وإن لم يتفق فالمتوغل في التألّه المتوسّط في البحث؛ وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التألّه عديم البحث وهو خليفة الله. ولا تخلو الأرض عن متوغل في التألّه أبداً، ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغّل في البحث الذي لم يتوغّل في التألّه، فإنّ المتوغل في التألّه لا يخلو العالم عنه، وهو أحق من الباحث فحسب؛ إذ لا بد للخلافة من التلقّي؛ لأن خليفة الله ووزيره لا بدّ له من أن يتلقّى منه ما هو بصدده. ولست أعني بهذه الرئاسة التغلّب؛ بل قد يكون الإمام المتألّه مستولياً ظاهراً، وقد يكون خفيّاً، وهو الذي سمّاه الكافة القطب، فله الرياسة وإن كان في غاية الخمول. وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان نورانياً، وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهي كانت الظلمات غالبة»[1].

= «إن الله لا يحلّ في القلوب، وإنّما يحلّ الإيمان في القلوب، كما يحل التّصديق والمعرفة على شرط سعي السّالك وجهده وكسبه». اللّمع، ص542.

(1) السهروردي، حكمة الإشراق، ص24.

ماذا يمكن أن يترتّب على هذه الأطروحة؟

إن شيخ الإشراق يحمّل «الباحث المتألّه» مسؤولية قيادة المسلمين، فهو أولى خلق الله بالزعامة؛ لأنه لا يتصرّف من تلقاء نفسه؛ بل يتلقى من الله ما ينبغي فعله أو تركه، ما يعني أنه ولي معصوم كالإمام الشيعي سواء بسواء. إن الحلّاج يقصي غير الباحثين المتألّهين من تولّي شؤون المسلمين، سواء أكانوا متوغّلين في التألّه فحسب، كالأنبياء وأئمّة الشيعة وأولياء التصوّف السنّي، أم كانوا متوغّلين في البحث فحسب، كالفلاسفة.

ولم يشذ ابن عربي عن هذا الاتجاه، فأوكل للولي مهمّة قيادة الخلق نحو الحق دينياً وسياسياً؛ فالولي الصّوفي، في تصوّره، ليس كائناً سلبياً منطوياً على ذاته منفصلاً عن العالم؛ بل إنه متصل بالحق ومتصل بالخلق. وقد شيّد متخيّل ابن عربي خلافة باطنية عادلة على رأسها القطب أو الغوث القائم بالحجّة، وتحته الإمامان والأوتاد والأبدال... تتصرّف في العالم وتحفظ عليه نظامه، وتمثل همزة الوصل بين عالم الحق وعالم الخلق، ومن دون هذه الحكومة يختلُّ نظام الوجود وتعمّ الفوضى ويستحيل الزمان ظلمانياً.

إن دعوة بعض الصوفية إلى تشييد خلافة الأولياء هي دعوة أقرب إلى المثال منها إلى الواقع، وهي ثمرة خيال صوفي مجنّح، ولكنّه ليس خيالاً مريضاً ما دام يؤدّي وظيفة تحريضية وتفريجية في آن. إنّه يشكّل، في هذا السياق، بارقة أمل، نعم إن بعض رموز التصوّف الإسلامي يبعثون في الوجدان الإسلامي الأمل والثقة بالمستقبل، ولا سيّما حين يعلنون أن ظلم الساسة وجورهم وتسلّطهم على رقاب رعيتهم ليس قضاءً وقدراً؛ بل أفعال صادرة عنهم، وهم مسؤولون عن نتائجها. وهم بذلك يرفعون العصمة والقداسة عن خلافة الأشباح، على حد تعبيرهم، مقابل التبشير بخلافة الأرواح، وبقدرتها على تحقيق ما عجزت عنه الخلافة الظاهرة، من دفع للفساد ونشر للعدل وإشاعة للأمن.



خاتمة الباب الثالث

ينبغي أن نخرج، في هذه الخاتمة، بجملة من النتائج عن مجمل الوظائف التي استهدفها المتصوّفة من خلال الولاية.

إنّ أهمّ رهانات الصوفية بلوغ أسمى مراتب الولاية باعتبارها عنوان الكمال الروحي والخلقي والسلوكي؛ لذا كان التنظير للولاية، في الوقت نفسه، رسماً لطريق الترقّي بمختلف أشكاله، وتثبيتاً للشخصية النموذجية الحاملة للأنماط المثالية لكلّ الأحوال والصفات والأفعال الإنسانية، وأحياناً غير الإنسانية.

وقد ثبت لدينا أن المتصوّفة، بمختلف مشاربهم، قد اتفقوا على أنّ الولاية هي أسمى ما ينبغي أن يتحقّق به السالك، ولكن هذا الإجماع في الغايات يقابله اختلاف في المضامين والوظائف.

لقد كانت أقصى مطامح الولاية السنيّة التقرّب إلى الله والتحقّق بالصلاح الديني والخلقي، دون طمع في تجاوز الإنسان حجمه بحصول أيّ شكل من أشكال الاتصال بين الخلق والحق؛ فالربّ رب والعبد عبد، ولن يصير أحدهما الآخر.

أما الولاية الصوفية الفلسفية، فقد راهنت على إلغاء الوسائط بين عالم الشهادة وعالم الغيب بغية معانقة المطلق، وكشف المحجوب، والاطلاع على عالم الملكوت.

ويرى رموز التصوّف الفلسفي أنّ الولي الحقّ هو من يتحقّق، في الوقت نفسه، بروحانية الأنبياء وحكمة الفلاسفة، فيصير بذلك إنساناً كاملاً جامعاً بين السّمو الرّوحي والتعمّق المعرفي، وهو ما تجلّى من خلال نظرية المتصوّفة في الباحث المتألّه.

أمّا الولي الطرقي، فقد استمدّ مضمون ولايته وعلوّ مقامه من طبيعة الأوضاع المتردية ومن الصورة المثالية التي نشدها المتخيّل الصوفي الطرقي فشيّدها؛ إنّها صورة الولي البطل الخارق المنصهر في صلب الجماعة، يدفع عنها الأذى، ويسدّ حاجاتها الروحية والمادية.

وبالإضافة إلى التعبير عن الرغبة في نيل أسمى مراتب الكمال الروحي والمعرفي والخلقي والسلوكي، فقد وُظّفت نظريات الولاية في الإجابة عن بعض الأسئلة الفكرية، التي أخذت تستبدُّ بالفكر الإسلامي منذ القرن الثالث للهجرة، ولا سيّما السؤال الملح عن طبيعة الصلة بين الفلسفة والدين، بين الحكمة والشريعة. وقد ساهم التصوّف الفلسفي في الجدل القائم بشأن هذه المسألة، وقدّم، وهو يشكّل صورةً للولي المنتظر، وصفةً لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الرافدين؛ مدار هذه الوصفة: هدم التصورات القائمة، سواء ما يدفع منها نحو العقل المحض أم ما يدفع نحو التصوّف الخالص، وبناء رؤية جديدة تقوم على التناغم بين مطالب العقل ومطالب الوجدان، وقد أشاد رسل (Russel) بهذا الصنف من الرجال؛ إذ قال: «لقد حقّق البعض شهرته وصيته من خلال أحد هذين الدافعين دون الآخر، ولكن الأعظم من الاثنين معاً هم أولئك الفلاسفة الذين شعروا بالحاجة إلى الجمع بين الدافعين؛ العلم والتصوف، فكانت محاولتهم لإيجاد تناغم بين هذين الدافعين هي ما شكّل محور حياتهم»[1].

ولعل في سعيهم ما يجعلنا ننتصف للتصوّف الفلسفي أمام بعض الآراء

(1) Russell B., Mysticism and Logic, p. 9.

المغرضة التي تتهم التصوّف الإسلامي عامةً بتعطيل العقل وتهميشه. ويقيننا أنّ الذين يطلقون هذه الآراء إنَما يدينون التصوّف من خلال أحطّ أشكاله، وهو التّصوف الطّرقي السلوكي الذي استفحل أمره في عصور الانحطاط، وأساء أصحابه إلى التصوّف العالم «بأن خلقوا حوله سياجاً من الرسوم الآلية، وعظّموا من شأن الشعوذة بقدر ما أهملوا من أمر المعرفة»[1].

وإن النزعة إلى المصالحة أو التوفيق بين مطالب العقل ومقتضيات الوجدان قد متّنت وشائج القربى بين التصوّف الإسلامي والآخر الديني والثقافي والأخلاقي، وهو ما وسم الإسلام الصوفي بميسم إنساني واضح، لعلَّه النّقيض المناهض للتعصّب مهما كان نوعه أو مصدره. صحيح أن بعض المتصوّفة قد أبدى كثيراً من التشدّد والمغالاة إزاء عقائد الاتصال وإزاء التأثر بالأديان والثقافات الأجنبية، ولكن معظمهم، بمن في ذلك بعض رموز التصوّف السني، قد ناهض التعصّب والشطط؛ إذ كان منفتحاً على سائر الأديان والتجارب الروحية، متحاوراً مع كلّ الثقافات، مستشعراً الأخوة الإنسانية المؤلّفة بين الناس جميعاً. وبذلك استثمر التصوّف مفاهيم الولاية في التّوسيع من الآفاق التي يتشوّف إليها الإسلام. ومن نتائج هذه النزعة الإنسانية تسويق الخطاب الصوفي العالم إسلاماً منفتحاً وسطاً، بعيداً عن الغلو والانغلاق.

أمّا التصوّف الطّرقي، الذي انتشر في العالم الإسلامي منذ القرن السادس للهجرة، فقد آل أمر الولاية معه من مجرّد حالة فردية إلى ظاهرة اجتماعية؛ انبثقت عنها ظاهرة ولائية متأثرةً بالأوضاع التي نشأت فيها، مستجيبةً لطموح العامّة التي دفعتها ظروفها المادية والنفسية المتردّية إلى الانضواء تحت لواء «ولي صالح»، بحثاً عن الحماية المفقودة الناجمة عن تفكك السلطة المركزيّة، وتشظّي النّسيج المجتمعي. وإزاء عجز الزعيم

(1) نيكلسون، في التّصوّف الإسلامي وتاريخه، مرجع سابق، ص65.

السياسي عن توفير حاجيات الجماعة المادية والنفسية، اضطلع الزعيم الروحي بمهام «المنقذ»(1) ليسدّ الحاجات ويُلبي الرغبات.



(1) من خلال دراسته بعض النماذج الولائية، انتهى توفيق البشروش إلى الاستنتاج الآتي:
«Le wali répond dans les limites de ses prérogatives aux besoins matériels, aux nécessités psychiques en un mot aux angoisses d'une foule d'homme aux prises avec les problèmes de la souffrance morale et psychique, de l'esclavage et de l'insécurité. Le sauveur est là pour soulager les faibles en luttant à leur côtés contre la force brutale et l'oppression». Le saint et le prince, p. 153.

الخاتمة العامة

إن الأمر متعلق في هذه الخاتمة بعرض أهمّ النتائج التي أفضى إليها البحث دون إسهاب، ولا سيّما أننا حرصنا، في غضون هذا العمل، كلّما أنهينا فصلاً من الفصول، على أن نستخلص بعد العرض والتحليل جملةً من النتائج الجزئية، وأن نبدي جملةً من الملاحظات الفرعية تُطلب في مواضعها من البحث.

إنَ أول نتيجة يمكن استخلاصها هي أنّ مفهوم الولاية في الفكر الإسلامي قد شكّل مسألة خلافية ليس بين الفرق الإسلامية فحسب، ولكن بين الاتجاهات الصوفية أيضاً. ويعود هذا الاختلاف إلى عاملين أساسيين هما المسلّمات الفكرية والعقائدية التي يعتنقها كلّ اتجاه، والأوضاع التاريخية الحافّة التي أثّرت في تشكل تلك المفاهيم التي بدت حيّة ومتحرّكة تحرّك التاريخ الإسلامي نفسه. ولئن كان المدار الدلالي الغالب لمصطلح **ولاية** في النص التأسيسي هو القرب والنصرة والمحبة والصداقة والتقوى والورع، فقد تطوّر، لاحقاً، فاتسعت دلالاته وتعدّدت أبعاده تعدُّد الفرق الكلامية والاتجاهات الصوفية.

لقد بدا مفهوم الولاية مسألة خلافية مثيرة لجدل كلامي وفلسفي وسياسي بين مختلف أطياف الفكر الإسلامي، فاستفحل الخلاف بينها في تأويل المصطلح وتوظيفه، واستحالت الآيات والأحاديث سنداً إيديولوجيّاً؛ إذ غالباً ما تؤوّل تأويلاً يخدم أغراض المؤوّل الدينية والزمنية، وقد أنتج هذا

التباين التأويلي خلافاً حادّاً بين الفِرق، في خصوص مفاهيم الولاية ومقوّماتها ووظائفها.

وانطلاقاً من القرن الثالث للهجرة، بدأ المتصوّفة الخوض في قضايا الولاية، وكانت أولى محاولاتهم متجهة إلى تحديد الوسائل العملية الموصلة إلى هذا المقام السامي، أكثر من الخوض في المفاهيم وضبط النظريات. وفي هذا القرن نشأ مفهوم جنيني خاص للولاية الصوفية مخالف لما كان متداولاً لدى أهل السنّة والشيعة. وبدأت الخلافات، في هذا الطور، تدبُّ بين الأطياف الصوفية؛ بين من ينزل هذه المفاهيم في الكتاب والسنة، وبين من لا يتحرج في التعويل على المصادر الأجنبية، الدينية منها والفلسفية. ولئن كان مفهوم الولاية الصوفية في طور النشأة متصلاً بالأصول، مقيداً بالكتاب والسنّة، فإنّه سرعان ما شهد انعطافاً حاسماً مع البسطامي والحلّاج والحكيم الترمذي، الذين استسقوا من معين الأديان والثقافات الأجنبية، وتبنّوا عقيدة الحلول والاتحاد ذات المنبت المسيحي، وأقرّوا الاتصال والتواصل بين الولي وربّه. هذه العقيدة الحلّاجية التي تقرُّ الاتصال بين الناسوت واللاهوت قادت صاحبها إلى حبل المشنقة، بعد أن كفّره الفقهاء وأفتوا بقتله؛ فكان أول ضحية من ضحايا أعداء التصوّف في الإسلام.

وانطلاقاً من القرن الرابع للهجرة أخذت نظريات الولاية الصوفية تتبلور وتتشعّب؛ فاتضحت معالم الولاية السنيّة بفضل جهود القشيري والكلاباذي والطوسي، وحرص هؤلاء الأعلام على تأصيل نظرياتهم الولائية في النص التأسيسي دفعاً للشبهات التي حامت حول التصوّف بعد مقتل الحلّاج، وتجنّد عدد من المتكلمين والفقهاء لمحاربته بتعلة أنه من البدع والضلالات التي ما أنزل الله بها من سلطان. وشهد القرن السادس للهجرة نشأة مذهبين ولائيين اغتنيا من كلّ الإسهامات الأجنبية، الدينية والفلسفية، وهما الولاية الإشراقية للسهروردي المقتول، والولاية الفلسفية لابن عربي.

وانطلاقاً من هذا القرن، الذي شهد استفحال لون صوفي جديد هو التصوف الشعبي، نشأت ظاهرة ولائية متأثرة بالظروف التاريخية والثقافية السائدة. وقد خلع المتخيّل الصوفي الشعبي على أنموذجه الولائي من الكرامات والمناقب ما جعله أقرب إلى الكائن الأسطوري منه إلى التاريخي.

وعلى هامش الجدل الكلامي الحادّ حول مفاهيم الولاية الصوفية ومدى التزامها بالتعاليم الإسلامية، وانطلاقاً من المعارضة الشرسة التي أبداها فقهاء الحنبلية تجاه التصوّف عموماً، والتصوف الوحدوي والطرقي خصوصاً، انتهى ابن تيميّة إلى وضع مفهومٍ ولائي مناهضٍ لكل العقائد الاتصالية المخالفة، ومستجيبٍ للمسلّمات الحنبلية، ونابعٍ من الكتاب والسنة، بحسب زعم واضعه.

وما إن شارف القرن الثامن للهجرة على النهاية، حتى قال المتصوّفة كلمتهم الأخيرة بخصوص نظرية الولي والولاية، وما سيُقال، لاحقاً، لا يعدو أن يكون رجع الصدى لما نشأ بعد وتبلور واستقر.

إن تعدّد مفاهيم الولي والولاية ناشئ عن تعدّد المنظومات العقدية والفقهية التي يعتنقها كل طيف من الأطياف الصوفية المتنوّعة؛ ذلك أنّ تلك المفاهيم قد تأسّست على قواعد كلامية؛ إذ بدت كل فرقة واتجاه حريصين، الحرص كلّه، على الوفاء للمسلّمات العقدية في تشكيل مذهب الولاية، خشيةَ أن تخترق أو أن تربك.

وقد اتّضح، من خلال البحث، أنّ عقيدة التوحيد التي يعتنقها كلّ اتجاه من الاتجاهات الصّوفية هي المؤثّرة في تحديد مفهوم الولاية؛ فمتصوّر الألوهية هو المتحكّم في متصوّر الولاية بما هي شكل من أشكال العلاقة بين الخالق والمخلوق. إنّ للإله في التصوّف الإسلامي صورتين متباينتين؛ صورة الإله المستشرف، ويعتنق هذه الصّورة التصوّف السنّي بلونيه المعتدل والمتشدّد، وصورة الإله المستدني، وتتبنّاها الاتجاهات الصّوفية الأخرى.

وإلى جانب تحكّم عقيدة التوحيد في تشكيل مفهوم الولاية، فإنّ لمتصوّر

النبوّة في الضمير الإسلامي دوراً في توجيه ذلك المفهوم، ولا سيّما أن النبوّة كانت لدى بعض المتصوفة الإطار المرجعي في بناء نظرية الولاية، وفي الوصول إلى حدّ المماهاة، أحياناً، بين الولي والنبي. أمّا المدافعون عن أفضلية النبوّة فإنهم لا يكتفون برفض هذه المقالات؛ بل عدّوها من البدع والضلالات المستوجبة أشد العقوبات، واستماتوا في نفي أيّ شكل من أشكال المماثلة بين الولي والنبي.

أما النتيجة الثانية فتتعلّق بطبيعة الآلية المنتجة لصورة الولي بمختلف نسخها؛ فقد تبين أن معظم الاتجاهات الصوفية لم تعوّل على العقل في رسم معالم الولي؛ بل جنحت إلى المتخيّل؛ لأنّ فيه من المواصفات ما يحقّق توق الصوفي إلى المطلق. من هذه الخصائص قدرته على التحليق في أبعد الآفاق والانطلاق في كلّ الاتجاهات بلا حدود ولا قيود، فضلاً عن انفلاته من الرقابة في التعبير عن الحلم وعن الرغبات الدفينة، من خلال تشكيله شخصياتٍ ولائية أقرب إلى الأسطورة منها إلى التاريخ.

إنّ صورة الولي الصوفي وما أنيط بعهدته من وظائف إنتاجٌ متخيّل أساساً، على الرغم من أن معظم أعلام التصوّف يؤكدون أنّ أولياءهم تاريخيون، وأنهم بشر من لحم ودم. وبمقتضى هذه الإشارة، لا مفرّ من التساؤل عن طبيعة المتخيّل الصوفي وهو ينتج مقالة الزعيم الروحي.

لقد أشرنا، في ما تقدّم من البحث، إلى أنّ المتخيل وسيلة مخصوصة نتعامل بها مع الواقع، إمّا بتأييده وتبريره وإعادة إنتاجه، وإمّا بإدانته ومعارضته والهروب منه إلى واقع آخر. وقد تبين نزوع المتخيّل الصوفي، بدرجات متفاوتة، إلى خلق شخصية نموذجية رمزية أقرب إلى المثال منها إلى الواقع؛ شخصية فيها من المواصفات المتميزة ما يجعلها قادرة على تلبية رغبات وانتظارات الأوساط التي صنعتها؛ فلكل طيف نموذجه ولكل عصر وليه. ولكن نمط التخيل ودرجته يختلفان من اتجاه صوفي إلى آخر، فبالنظر إلى صورة الولي يمكن أن نسجّل نمطين من التخيّل؛ التخيّل السنّي، ومن أهم

سماته الاعتدال بعدم الجنوح إلى الأَمْثَلَة (Idéalisation) المفرطة؛ فالولي بشر من لحم ودم، إنه شخصية واقعية فوق مرتبة المسلمين العاديين، ولكن دون منزلة النبوّة والألوهة؛ فهو مؤمن تقي عفيف مطهّر، ولكنه لا يتصل مباشرة بالغيب، وليس معصوماً من الخطأ، وليس أفضل من الأنبياء، ولا من الصحابة.

أما النمط الثاني، فهو المتخيّل الصوفي غير السنّي، وهو متخيّل خلّاق متحرّر من أيّ رقيب غارق في الحلم. وقد أشاح هذا المتخيّل عن صورة وليّ متألّه عليم بالغيب، فاعل في الكون بلا حدود ولا قيود، حسبه أن يهمّ بالشيء حتى يكون.

أمّا النتيجة الثالثة، فتتمثل في أن وطأة الواقع ومشكلاته هي التي أدّت بالطيف الصوفي إلى البحث عن حلول جديدة، من خلال خلق شخصية باهرة راهن عليها المتصوّفة لتحقيق جملة من الرهانات العاجلة والآجلة في الدين والسلطة والمجتمع.

فعلى الصعيد الديني استهدفت نظريات الولاية، ولا سيّما السنيّة، مقاومة البدع الناجمة، بشكل خاصّ، عن شيوع عقائد الاتحاد والحلول ووحدة الوجود والعشق الإلهي، التي رأى فيها أهل السنة انتهاكاً لعقيدة التوحيد والتنزيه، ولكنّ جهودهم لم تقتصر على النقض؛ بل امتدّت إلى البناء، وذلك من خلال السعي إلى رسم معالم ولاية تصالح بين مقتضيات المنظومة العقدية السنيّة والنفحات الروحية للإسلام الصوفي المعتدل، ولا سيّما في نمط التديّن وفي منظومة الأخلاق وآداب السلوك.

وعلى خلاف التّصوّف السنّي، انبرى رموز التصوف الاتحادي والحلولي والوحدوي يشيّدون نظرياتهم معوّلين على مفاهيم جديدة لعقيدة التوحيد مفادها لا مشهود إلا الله تارةً، ولا موجود إلا الله تارةً أخرى. وهو توحيد يقرُّ مبدأ الاتصال بين الناسوت واللاهوت، على عكس التوحيد السنّي الرسمي القائم على الإسراف في المفارقة بين الله والإنسان.

إنّ المتصوّفة، الذين راهنوا من خلال نظرية الولاية على إلغاء الوسائط بين العبد وربّه، يؤكدون الفعالية الإلهية، وينسفون القول بالانفصال المطلق بين الله والعالم؛ إذ يرون في عقيدة الفصل تجريداً للألوهية من قدرتها المطلقة على التجلّي والاتصال وتدبير شؤون العالم والإنسان.

وممّا لا شكّ فيه أنّ التصوّف، بمختلف مشاربه، قد استثمر التنظير للولاية في تجديد الإسلام وفي تعميق منابع روحانيته، تلك المنابع التي عمل على تجفيفها الإسلام الفقهي والكلامي على حدٍّ سواء.

أما رابع النتائج، فيتعلّق بالتأثير القوي للنبوّة في الولاية، حتى لكأنّ المتخيل الصوفي لم يستطع التحرر من جاذبية النبوة وإغراءاتها، إلى الحد الذي يدفع إلى الاعتقاد بأن الولاية ظلُّ النبوة، أو أنّها مجرّد فرع من أصل.

لقد كانت صورة الأنبياء ماثلةً أمام أعلام التصوّف لحظةَ تشكيلهم نماذجهم الولائية، ويمكن أن نميّز، في هذا السياق، بين اتجاهات ثلاثة من التصوّر الصوفي لعلاقة الولاية بالنبوة:

أمّا الموقف الأول، فيمثله أعلام التصوف السني، وقد وقفوا بالولي دون عتبة النبي، وكانوا حريصين، الحرص كلّه، على تأكيد الفروق بين الطرفين، مستميتين في إثبات أفضليّة النبوّة على الولاية بإطلاق. بيدَ أنّ العديد من المؤشرات تدلُّ على أنّهم لم يبرؤوا من هوس النبوّة، ولا سيّما المحمديّة، بدليل خلعهم على الولي العديد من امتيازات النبي؛ كالحفظ والصّلاح وخرق العوائد. وهم يستدعون السيرة النبوية، باستمرار، مادةً خاماً في نحت أنموذجهم الولائي.

وذهبت طائفة ثانية إلى أن الولاية امتداد للنبوة، فجاءت نظرياتهم في الولاية منسوجة على مثال سابق، الأمر الذي استحال معه التفريق بين خصائص الأولياء وخصائص الأنبياء، ناهيك أن معظم مواصفات النبوّة استولت عليها الولاية. ولا شكّ في أنّ اتخاذ هذه الطائفة خصائص النبوّة

سلطة مرجعية في تشكيل مقومات الولاية مردّه الإيمان بأنّ «كلّ عقيدة إنّما تزداد سلطتها عندما تلبس لباس النبوّة»[1].

أمّا الموقف الثالث، ففحواه أن الولاية فوق النبوّة، وأن مرتبة الولي فوق مرتبة النبي، وقد تبدّى هذا الموقف، خاصةً، من خلال نظرية «المتألّه» ونظرية الباحث المتألّه.

لم تكن النبوّة، بالنسبة إلى ممثلي هذا الموقف، العتبة التي يجب الوقوف عندها، ومن ثمّ، لم يشكّل الأنبياء، بمن فيهم النبي الخاتم، الأنموذج الذي ينبغي محاكاته فحسب؛ بل كانوا يطمعون في تجاوز حدود النبوة والاقتراب قدر الإمكان من الألوهة؛ «لامتلاك الغيب أو لتمثيل قدرة الله. وقبل ذلك، أو في سبيل ذلك يبدأ بالسعي للتمّاهي في النبوّة واجتياف خصائصها والقفز فوق تناقض الإنسان مع النبي. بكلمة أخرى، لقد جاهدت الذات المتصوّفة في رفع بطلها حتى صار لا يُوازى؛ ولم تجد غير الأنبياء خصماً فتوقفت خجلةً تارةً، وأبرزت مرات كثيرة رغبتها في إزالة ذلك العائق الديني. وهكذا آمن الكثيرون منهم (الحَلّاج، وابن سبعين، والسهروردي) بأن الله يخلق نبيّاً بعد محمد، وهنا قيل: حجر ابن آمنة واسعاً بقوله: لا نبيّ بعدي، وقفز ابن عربي فوق موسى، وصعد البعض في معراج حتى وازوا الله»[2].

ولكن ما هو الهدف البعيد الذي يروم المتصوّفة بلوغه من وراء تضخيم صورة الولي بشكل يوازي أحياناً، أو يفوق، مرتبة النبي؟

إنّ الإجابة عن هذا التساؤل تقودنا إلى إحدى أهمّ الوظائف التي

---

(1) Festugière, la Révélation d'Hermès, Ibid, T.I., p 8.

(2) زيعور، علي، الأنا الأعلى في الذّات العربية: البطل في التصوّف والأنثروبولوجيا والفنون والأحلام، مجلّة الباحث، السنة 2، العدد 7، أيلول/ سبتمبر- تشرين الأوّل/ أكتوبر 1979م، ص98.

اضطلعت بها الولاية الصوفية ألا وهي استمالة الوجدان الإسلامي للتسليم بالزعامة الروحية والفكرية، وحتى السياسية، للولي الصوفي.

إنّ كل الدلائل تُشير إلى أن من أبعد مرامي العارفين الخروج من حالة التهميش التي عانوا منها كثيراً، وقد بلغت أوج قمتها بتصفية العديد من الرموز الصوفية. ولعلّ أهم رهان تشوفوا إليه كان تصفية الحساب -إن صحّ التعبير- مع الفقهاء والمتكلّمين، الذين كانوا يحظون بمنزلة جليلة لدى الخاصّة والعامّة. فقد استولى هؤلاء العلماء على الحقيقة الدينية واحتكروها دون غيرهم. وعملوا، بالتحالف مع السلطة السياسية، على تهميش الصوفية؛ بل إقصائهم بشتى الطرق والوسائل المشروعة وغير المشروعة. وقد كان الردّ الصوفي معرفياً أساساً؛ إذ عملوا على سحب البساط من تحت أقدام خصومهم، وذلك بإظهار أن علم الأولياء يقيني؛ لأنه ثمرة تلقٍّ كشفي من المعين الإلهي، على عكس علم الفقهاء الذي لا يعدو أن يكون علماً ظنيّاً منقولاً ميتاً عن ميت. ولهذا وجد الأولياء أنفسهم الجهة الأصلح في امتلاك الحقيقة الدينية وصلاحية النطق بها.

الولاية باطن النبوّة، والولي وريث النبي، هكذا اعتقد العديد من الصوفيين، وهو اعتقاد يستبطن رغبةً جامحةً في أن يكون الولي الجهة التي يُعرف من جانبها الدين بالضرورة؛ الدين في بُعده الروحي الباطني خصوصاً، ومن ثمّ يتحرر المسلم من الوصفات الفقهية والكلامية الجاهزة، في نمط التّديّن وفي منظومة الأحكام والسلوك.

وبالإضافة إلى الوظيفة الدينية اضطلعت الولاية بمهمّة سياسية، على عكس ما يعتقد الكثير، فقد أبان البحث عمّا كان للولي الصوفي من مطامح سياسية، بعضها معلن وبعضها مضمر. ولكن لا بدّ من التفريق بين اتجاهين مختلفين: اتجاه التّصوّف السنّي من ناحية، واتجاه التصوف غير السنّي من ناحية ثانية.

لم تكن للولي السني مطامح ولا إسهامات سياسية تُذكر؛ فهو يكتفي، في الأغلب، بالوظيفة الدعوية الدينية والأخلاقية. أمّا الشأن السياسي، فليس

من شواغله المركزية؛ ولهذا العزوف سبب ذاتيّ وآخر موضوعي؛ يتمثل السبب الأول في اعتبار معظم رموز التصوّف السنّي الولاية درجةً دينيةً في المقام الأول، وشأناً فردياً خاصّاً ينبغي كتمانه؛ لهذا «قنعوا بعبادة الله وحبّه، غير ناظرين إلى واجباتهم حيال خلقه»(1).

أمّا السبب الموضوعي، فهو أنّ معظم أعلام التصوّف السنّي قد عاشوا في ظلّ خلافة سنيّة، فكانوا من أتباعها وأنصارها؛ لذلك كانوا يلازمون الصمت حيال الحياة السياسية، وإذا قدّر لأحدهم أن يبدي رأياً سياسياً ما، فإنّ ما يصدر عنه لا يكون إلا من باب مناصحة السلطان وتبصيره.

أمّا الولي في باقي الاتّجاهات الصّوفيّة، ولا سيّما تلك التي كانت خارج السلطة، أو ضحية من ضحاياها، فقد كان راغباً في أن يكون طرفاً في المشهد السياسي؛ بل إنّ منهم من كان متيّماً بالسياسة إلى حدّ الهوس. صحيح أن المشروع السياسي، الذي بشّر به بعض أولياء الصوفية، لم يكن سوى مشروع غارق في المثالية بعيد عن التحقيق، لكن سمة المثالية لا تقلّل من أهمية ذلك الطموح، ولا سيّما أنّه أدى دوراً تحريضياً في التعبير عن حلم المتصوّف المسلم ببناء عالم أفضل على أنقاض واقع موبوء كان يحياه، فيحسّ أنه ضحية من ضحاياه، وأنه غريب داخله، سجين بين أسواره، فينتابه شعور حادّ بالقلق والضيق، ويغمره الحلم بإقامة «المدينة الفاضلة»؛ مدينة الأولياء، مدينة الأرواح، مدينة الحق والعدل والفضيلة.

إنّ صورة الولي الصوفي علامة تعجّ بالأحلام والرؤى، وهي غالباً ما تكون أحلاماً مخصبةً مبشرةً بواقع أجمل وأفضل، واقع لا يقدر على خلقه إلا النماذج الباهرة المتألقة، من أمثال الحلّاج الذي «أحيا بحميته الثائرة وبشخصيته الباهرة الآمال العريضة والأحلام الجميلة، التي كانت تعيش في أعماق الأمّة الإسلامية، فالتفّ حوله الجماهير، واندفع في تياره كثير من

(1) سرور، طه عبد الباقي، الحلاج شهيد التصوّف الإسلامي، مرجع سابق، ص90.

الأمراء والوزراء والقادة»[1]. من هنا، كانت نظرية «المتألّه» و«الباحث المتألّه» و«خاتم الأولياء» و«الإنسان الكامل» استجابةً لتشوّف أهل التصوّف إلى بناء إنسان سماوي كامل فاضل، قادر على تجاوز حالة الضعف والذلّ والاستكانة والقهر التي كان يعيشها المسلمون في ظلّ منظومة دينية سائدة موسومة بالتحجّر والانغلاق، وأنظمة سياسيّة جائرة قتل فيها العباسيون «الأولياء وأولاد الأنبياء» على حدّ قول إخوان الصفا[2].

وختاماً، لا مناصَ من الإقرار بفضل التصوّف، من خلال مقالات الولاية، في تغذية روحانية الإسلام، والإسهام في تجديد الفكر الديني، ومعالجة العديد من الشواغل الحارقة التي كانت تحيّر الضمير الإسلامي. وهو ما يدفعنا إلى تبنّي ما ذهب إليه غرامشي من أن «حركة التجديد في الإسلام هي الصوفيّة، وهم رجال مميّزون يستطيعون برصيد خاص الدخول في علاقة مع الله مكتسبين نفوذاً سحرياً أبدياً، وقدرةً على حلّ المشاكل والشكوك اللاهوتيّة في العقل.والوعي»[3].

لقد قدّم التصوّف، ولا سيّما في نسخته العالمة، وصفته السحرية للترقّي الشامل في مواجهة الانهيار الشامل، وتبيّن، من خلال مفاهيم الولاية ومضامينها، ما يعزّز فكرة البحث عن الكمال في الإسلام الصوفي، والطموح إلى إحلال الحياة الصالحة محل الحياة الفاسدة، القائمة بالفعل. وهو مؤهل، اليوم، «لتمثيل دور مهم في المستقبل لما نعرفه من أن البشرية تشعر بالتهديد في كيانها المادي والروحي، بسبب الضغط الذي يمارسه التقدّم التقني على

---

(1) أورده: سرور، طه عبد الباقي، الحلّاج شهيد التصوّف الإسلامي، ص98.

(2) إخوان الصفا، الرّسائل، طبعة القاهرة، 1928م، ج2، ص303. قد يكون قصد إخوان الصّفا من «الأولياء وأولاد الأنبياء» أئمّة الشيعة من أحفاد علي بن أبي طالب وبعض أولياء الصوفيّة من أمثال الحلّاج.

(3) Gramsci (Antonio), Sur L'Islam, Cahiers de prison - le cahier XXIV pour la nouvelle évolution de l'Islam, in, le Mensuel, n° 3- octobre, pp. 56-57.

النفوس، وبسبب الفجوة التي أحدثها هذا التقدم في التوازنات الاجتماعية وفي الصحة النفسية للأفراد والجماعات»[1].



(1) حروق، محمود عبود، مفهوم الخاصة في التصوّف الإسلامي، في تكريم البروفسور جون موريس فييه، مجلة حوليات فرع الآداب العربية، بيروت، مج6، 1991-1992م، ص442.



قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر:

أ- المخطوطة:

- ابن عربي، محيي الدين (ت 638هـ/ 1240م)، رسالة مقام القربة، دار الكتب الوطنية، القاهرة، رقم 9، مجاميع تصوّف.
- الآملي، حيدر (ت بعد 794هـ/ 1392م)، كتاب نصّ النّصوص، مكتبة مجلس الأمة، طهران، ملحق رقم 19 أ، د 91 - ب 92.
- كتاب الخلوة، مخطوط الظاهرية، دمشق، رقم 123. أ 69 - ب 70.

ب- المطبوعة:

- ابن تيميّة، أبو العباس أحمد (ت 728هـ/ 1328م):
  - رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1993م.
  - فقه التصوّف، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1993م.
  - مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن بلقاسم، مكتبة المعارف، الرباط، (د.ت).
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت 597هـ/ 1201م):
  - تلبيس إبليس، إدارة الطباعة المنيرية، ط3، 1368هـ.
  - ذمّ الهوى، دار الكتب العلمية، ط2، 1993م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808هـ/ 1406م):
  - شفاء السّائل، تحقيق وتقديم محمد بن تاويت، إسطنبول، 1957م.
  - المقدّمة، مؤسسة التاريخ العربي. دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، (د.ت).
- ابن دريد، أبو بكر محمد (321هـ/ 933م)، جمهرة اللغة، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- ابن سبعين، عبد الحق (ت 669هـ/ 1269م)، رسائل ابن سبعين، نشر عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، 1986م.
- ابن عجيبة، أحمد (ت 1224هـ/ 1809م):
  - إيقاظ الهمم، دار المعارف، مصر، ط2، 1972م.
  - معراج التشوّف إلى حقائق التصوّف، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1937م.
- ابن عربي، محيي الدين:
  - الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، مع دراسة عن المعراج النّبوي والمعراج الصوفي، تحقيق سعاد الحكيم، بيروت، 1988م.
  - الاصطلاحات، ملحق بكتاب التعريفات للشريف الجرجاني، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1991م.
  - الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، جمع وتأليف محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1981م.
  - الجواب المستقيم عمّا سأل عنه التّرمذي الحكيم، نشره عثمان يحيى في هامش كتاب ختم الأولياء للترمذي، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1965م.
  - رسائل ابن عربي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1361هـ.

- رسالة الأنوار، شرح الجيلي، مطبعة الفيحاء، دمشق، 1929م.
- عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، مكتبة صبيح، مصر، 1954م.
- الفتوحات المكيّة، تحقيق عثمان يحيى، المكتبة العربية، مصر، ط1، 1972م.
- الفتوحات المكيّة، تحقيق محمود مطرجي، دار الفكر، ط1، 1994م.
- فصوص الحكم، شرح محمود محمود الغراب، دمشق، 1985م.
- فصوص الحكم، شرح أبي العلا عفيفي، بيروت، 1969م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت 395هـ/ 1004م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1981م.
- ابن الفارض، أبو حفص عمر (ت 632هـ/ 1235م)، الديوان، صحّحه وضبطه وعلّق عليه إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان، 1985م.
- ابن الملقّن، سراج الدين (ت 804هـ/ 1401م)، طبقات الأولياء، حقّقه وخرّجه نور الدين شريبة، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1986م.
- الأصفهاني، أبو نعيم (ت 430هـ/ 1038م)، في 8 أجزاء، دار الفكر، 1401هـ/ 1981م.
- البسطامي، أبو يزيد، المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب الشطح، تحقيق ونشر قاسم محمد قاسم، دار المدار، ط1، 2004م.
- البغدادي، الخطيب (463هـ/ 1071م)، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
- الترمذي، الحكيم (ت 320هـ/ 868م):
- كتاب ختم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1965م.
- نوادر الأصول، إسطنبول، 1293هـ.

- الجرجاني، عليّ بن الحسين الشريف (ت 816هـ/ 1413م)، التعريفات، ضبطه محمد بن عبد الحكيم القاضي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1991م.
- الجيلي، عبد الكريم (ت 826هـ/ 1424م):
  - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة، 1304هـ.
  - الأسفار عن رسالة الأنوار في ما يتجلّى لأهل الذّكر من الأنوار، مطبعة الفيحاء، دمشق، 1929م.
- الحلّاج، الحسين بن منصور (ق 309هـ/ 922م):
  - الطواسين، تحقيق عثمان يحيى، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 1997م. مصر، 1970م.
  - الديوان، تحقيق عثمان يحيى، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 1997م.
  - الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق قاسم محمد عباس، مكتبة الإسكندرية، ط1، 2002م.
- الخرّاز، أبو سعيد أحمد (ت 277هـ/ 890م):
  - الطريق إلى الله، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة العروبة، القاهرة، 1950م.
  - كتاب العبادلة، القاهرة، 1969م.
- الرّازي، فخر الدين (ت 606هـ/ 1210م)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التّراث، ط3، (د.ت).
- الرّاشدي، عمر بن عليّ (ت 757هـ/ 1356م)، ابتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب الشيخ أبي العباس أحمد بن عروس، مطبعة الدولة التونسية، ط1، 1303هـ.
- الزمخشري، جار الله (ت 538هـ/ 1144م)، أساس البلاغة، دار صادر، 1979م.

- السهروردي، أبو الفتوح يحيى بن حبش شهاب الدين (ت587هـ/ 1191م):
  - حكمة الإشراق، تحقيق هنري كوربان، طبعة طهران، 1952م.
  - هياكل النور، تحقيق محمد علي أبو ريان، القاهرة، 1957م.
- السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر (ت 632هـ/ 1234م)، عوارف المعارف، مصر، 1939م.
- السهلجي (لا ذكر له في كتب التراجم)، النور من كلمات أبي طيفور، ضمن شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976م.
- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل (ت 548هـ/ 1153م)، مجمع البيان في تفسير القرآن، 10 مجلّدات، 20 ج، دار الفكر، بيروت، 1398هـ/ 1978م.
- الطوسي، أبو نصر السراج (ت 378هـ/ 988م)، كتاب اللّمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، طبعة دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، 1960م.
- الغزالي، أبو حامد، (ت 505هـ/ 1111م):
  - إحياء علوم الدين، دار إحياء التّراث العربي، (ذ.ت).
  - تهافت الفلاسفة، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1994م.
  - مجموعة الرّسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م.
  - المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، حقّقه وقدم له فضله شحادة، دار المشرق، بيروت، 1971م.
  - المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حقّقه وقدّم له جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، 1981م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت 170هـ/ 786م)، كتاب العين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1408هـ/ 1988م.
- القرآن الكريم، شركة اليمامة، المعادي، مصر، (د.ت).

- القسطلاني، شهاب الدين (ت 923هـ/ 1517م)، شرح صحيح البخاري، دار الفكر، 1401هـ/ 1981م.
- القشيري، أبو القاسم (ت 465هـ/ 1074م)، الرّسالة القشيرية في علم التصوّف، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد، دار الخير، ط2، 1416هـ/ 1995م.
- كبرى، نجم الدين (ت 618هـ/ 1221م)، فوائح الجمال، نشر وتحقيق فريتز مايز، ألمانيا، 1957م.
- الكلاباذي، أبو بكر محمد (ت 380هـ/ 990م)، التّعرّف إلى مذهب أهل التصوّف، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994م.
- ماسينيون، لويس (ت 1962):
  - أخبار الحلاج، ط3، 1975م.
  - أربعة نصوص عن الحلّاج، باريس، 1914م.
- المكّي، أبو طالب (ت 386هـ/ 997)، قوت القلوب، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 2005م.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف (ت 1031هـ/ 1621م)، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، مصر، 1963م.
- ابن منظور (ت 711هـ/ 1311م)، لسان العرب، دار إحياء التّراث العربي، ط1، 1988م.
- موسوعة السنّة، الكتب الستّة وشروحها، تونس/ إسطنبول، ط2، 1992م.

2- المراجع:

أ- العربية والمعرّبة:

- ابن تيميّة، أحمد:
  - الاستقامة، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، (د.ت).

- مناهج السنّة النبويّة، بيروت، (د.ت).
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد الشيباني (ت 241هـ/ 855م)، المسند، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبعة مصر، 1948-1953م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، (د.ت).
- ابن خلكان، شمس الدّين (ت 681هـ/ 1283م) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- ابن الطيّب، محمّد:
  - إسلام المتصوّفة، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م.
  - وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي وتاريخيته، دار الطليعة، بيروت، 2008م.
  - تجربة الحب الإلهي ووحدة الوجود بين محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي، منشورات كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس، 2009م.
- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي (ت 1089هـ/ 1679م)، شذرات الذهب في أخبار زمن ذهب، طبعة مصر، 1350هـ.
- ابن النّديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (ت 385هـ/ 995م)،الفهرست، ط القاهرة، (د.ت).
- ابن يوسف، زهير، الصوفيّة بإفريقيّة من خلال المدوّنة المنقبيّة، أطروحة مرقونة، مكتبة كليّة الآداب بمنوبة، 1998-1999م.
- أبو ريّان، محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقيّة، القاهرة، ط1، 1959م.
- أبو رية، محمود، أضواء على السنّة المحمّديّة أو دفاع عن الحديث، ط3، (د.ت).

- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التّأويل، دار التّنوير، بيروت، ط2، 1993م.
- إخوان الصفا وخلان الوفاء، الرّسائل، طبعة القاهرة، 1928م.
- أركون، محمد:
  - المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، العدد 32، تشرين الأول/ أكتوبر 1984م.
  - الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987م.
- أساتذة ولاهوتيون، قاموس الكتاب المقدّس، دار الثّقافة، مصر، ط8، 1992م.
- أسود، عبد الرزاق محمد، حياة الرّسول المصطفى، دار المسيرة، لبنان، (د.ت).
- الأشعري، أبو الحسن (ت 324هـ/ 936م)، مقالات الإسلاميين، مكتبة النّهضة، القاهرة، 1969م.
- الأصفهاني، عماد الدّين، البستان الجامع لتوارخ الزّمان، نشر كلود كاهان، 1937-1938م.
- أفلوطين (ت 270م)، كتاب أثولوجيا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م.
- إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، دار الجنوب، تونس، 2006م .
- آل سعود، سارة بنت عبد المحسن، نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام، دار المنارة، جدّة، ط1، 1411هـ/ 1992م.
- أمين، أحمد:
  - ضحى الإسلام، القاهرة، ط5، 1956م.
  - ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، (د.ت) .

- بدوي، عبد الرحمن:
  - الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976م.
  - شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة، ط2، 1964م.
  - شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976م.
  - شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948م.
  - موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1984م.
- براون، إدوارد جرانفيل (ت 1926م)، تاريخ الأدب في إيران، ترجمة إبراهيم الشواربي، طبعة مصر، 1373هـ/ 1954م.
- بركة، عبد الفتاح عبد الله، الحكيم التّرمذي ونظريته في الولاية، مجمع البحوث الإسلامية، (د.ت).
- برنشفيك، روبارت، تاريخ إفريقيّة في العهد الحفصي من القرن 13م إلى القرن 15 م، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988م.
- البغدادي، عبد القاهر (ت 429هـ/ 1038م)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منها، دار الرفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979م.
- البيروني، أبو الرّيحان محمد (ت 440هـ/ 1049م)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1983م.
- التنوخي، القاضي أبو علي، نشوار المحاضرة، تحقيق مارجليوث، مصر، 1921م.
- تامر، عارف، الإمامة في الإسلام، دار الكتاب، بيروت، 1973م.
- الجابري، محمد عابد:

- نقد العقل العربي 2: بنية العقل العربي، المركز الثّقافي العربي، ط1، 1986م .
- نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1987م.
- الجمل، بسام:
- ليلة القدر في المتخيل الإسلامي، مؤسسة القدموس الثقافية، دمشق، ط1، 2007م
- من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وحدة البحث في المتخيل، صفاقس، ط1، كانون الثاني/ يناير 2007م.
- أسباب النزول علماً من علوم القرآن، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م.
- حروق، محمود عبود، مفهوم الخاصة في التصوف الإسلامي، في تكريم البروفسور موريس فييه، مجلة حوليات فرع الآداب العربية، بيروت، مج6، 1991-1992م .
- الحسيني، عبد المحسن، المعرفة عند الحكيم التّرمذي، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د.ت) .
- الحكيم، سعاد:
- المعجم الصّوفي: دراسة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة، بيروت، 1981م.
- الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، معهد الإنماء العربي، المغرب، ط1، 1986م.
- حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، 1971م.

- الحلّي، المطهر (ت 726هـ/ 1325م)، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة الخياط، بيروت، 1962-1963م.
- الحمزاوي، محمد رشاد، المعجم العربي: إشكاليات ومقاربات، بيت الحكمة، 1995م.
- الخطيب، عبد الكريم، التّصوّف والمتصوّفة في مواجهة الإسلام، دار الفكر العربي، 1980م.
- خياط، نهاد، دراسة في التّجربة الصّوفيّة، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1994م.
- الزّركشي، محمد (883هـ/ 1478م)، تاريخ الدولتين الموحديّة والحفصيّة، تحقيق وتقديم الحسين اليعقوبي، المكتبة العتيقة، تونس، ط1، 1998م.
- زيدان، يوسف، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصّوفيّة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992م.
- زيعور، علي:
  - العقلية الصوفيّة ونفسانيّة التصوّف: نحو الاتزانيّة إزاء الباطنيّة والأوليائيّة في الذّات العربيّة، دار الطليعة، بيروت، 1979م.
  - محاولة تحليل نفسية للبطل العربي في التصوّف والأنثروبولوجيا، مجلّة الباحث، سنة أولى، العدد 3، تشرين الأول/ أكتوبر-تشرين الثاني/ نوفمبر-كانون الأول/ ديسمبر 1978م.
- الزين، سميح عاطف، الصوفيّة في نظر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985م .
- السبكي، تاج الدين (771هـ/ 1370م)، طبقات الشافعيّة الكبرى، تحقيق عبد الفتّاح محمّد الحلو ومحمد الطناحي، مطبعة البابلي، مصر، ط1، 1964م.
- السرخسي، شمس الدين (ت 490هـ/ 1090م)، المبسوط، طبعة دار المعارف، بيروت، 1406هـ/ 1986م.

- سرور، طه عبد الباقي:
  - الحلاج: شهيد التّصوّف الإسلامي، دار نهضة مصر، الفجالة-القاهرة، (د.ت).
  - رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1957م.
- سعد، فيصل، عذاب القبر في المتخيل الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس-تونس، 2012م.
- السيوطي، جلال الدين (ت911هـ/ 1505م)، كتاب السراج المنير شرح الجامع الصغير في حديث البشير النذير، القاهرة، 1960م.
- شرف، محمد جلال: دراسات في التصوّف الإسلامي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط1، 1983م.
- الشرفي، عبد المجيد:
  - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م .
  - السلفية بين الأمس واليوم، سلسلة الدّروس العمومية، سنة 1990-1993م، منشورات كلّيّة الآداب في منوبة، 1995م.
  - الفكر الإسلامي في الردّ على النّصارى، الدار التونسيّة والمؤسسة الوطنيّة للكتّاب في الجزائر، 1986م.
- الشريف، محمد الهادي، تاريخ تونس، تعريب محمد الشاوش ومحمد عجينة، دار سيراس، تونس، 1985م.
- الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب (ت973هـ/ 1565م)، الطبقات الكبرى، مطبعة محمد علي صبيح، مصر، (د.ت).
- الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوّف والتشيّع، دار المعارف، مصر-القاهرة، ط2، 1969م.
- صبحي، أحمد محمود، نظرية الإمامة لدى الشّيعة الاثني عشرية، دار المعارف، مصر، 1969م.

- طعميّة، صابر، الصوفيّة معتقداً ومسلكاً، شركة العبيكان، الرياض، ط1، 1985م.
- عاصي، حسن، التصوّف الإسلامي، مؤسسة عزّ الدين، ط1، 1994م.
- العامري، نللي سلامة:
  - الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الديني الاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، منشورات كلية الآداب بمنوبة، جامعة منوبة، تونس، 2001م.
  - التصوف بإفريقية في العصر الوسيط، دار كونتراست، تونس، 2009م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية، إسطنبول، 1982م.
- عبد الناظر، محسن، مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية، الدار العربية للكتاب، تونس، 1983م.
- عبد الوهاب، محمد حلمي، ولاة وأولياء في إسلام العصر الوسيط، تقديم رضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009م.
- عزّام، عبد الوهاب، التصوّف وفريد الدين العطار، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1364هـ.
- عفيفي، أبو العلا:
  - التصوّف الثورة الرّوحية في الإسلام، القاهرة، 1963م.
  - شرح فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).
  - في التّصوّف الإسلامي وتاريخه، لجنة التّأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965م.
- علي، أسعد، المنتجب العاني وعرفانه، بيروت، 1968م.

- غني، قاسم، تاريخ التصوّف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، القاهرة، 1970م.
- فنسنك، (أ. ي)، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، لندن، 1936م.
- الفرغلي، عبد اللطيف، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سلطان العارفين، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1986م.
- كهان، كلود، تاريخ العرب والشّعوب الإسلامية، ترجمة بدر الدين قاسم، دار الحقيقة، بيروت، ط3، 1983م.
- الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس، مصر، ط2، 1999م.
- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، ودار إحياء التّراث العربي، (د.ت).
- الكندي، محمد بن يوسف، (ت 350هـ/ 961م)، الولاة والقضاة، لندن، 1912م.
- كوخ وأدرين، آراء فلسفيّة في أزمة العصر، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963م.
- كوربان، هنري، (ت 1978م)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط3، 1983م.
- ماركس، ماكس، التاريخ العام للتصوّف ومعلمه، هيدلبيرج، 1893م.
- ماسينيون (لويس)، وجارديه (لويس)، قيمة الكلمة الإنسانية كشاهد، يليه البحث عن المَطلق في التصوّف المسيحي والتصوّف الإسلامي والتصوّف الهندي، القاهرة ودار السّلام، 1951م.
- الماوري، أبو الحسن، (ت 450هـ/ 1058م) الأحكام السلطانية، ط2، 1386هـ/ 1966م.

- متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسيّة للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب في الجزائر، 1986م.
- مجموعة من المؤلّفين، تأسيس القضية الاصطلاحية، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدّراسات، تونس، 1989م.
- محمود، زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشّروق، القاهرة، ط2، 1978م.
- محمود، عبد الحليم، سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، دار العلم، مصر، (د.ت).
- محمود، عبد الحليم، الفضيل بن عياض: صوفي من الرحيل الأوّل، دار الشّعب، القاهرة، 1972م.
- محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفيّة في الإسلام، دار الفكر، لبنان، (د.ت).
- مروّة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط5، 1985م.
- المسدّي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، ط3، (د.ت).
- المسعودي، حمادي، متخيّل النصوص المقدّسة في التراث العربي الإسلامي، دار المعرفة للنشر، تونس، ط1، 2007م.
- المكي، باسم، المعجزة في المتخيّل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2013م.
- النابلسي، عبد القادر، التصوّف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس، دار الجيل، 1987م.
- نخبة من الأساتذة، قاموس الكتاب المقدّس، إعداد نخبة من الأساتذة، دار الثقافة، بيروت، ط8، 1992م.

- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، 1961م.
- النفري، محمد بن عبد الجبار، (ت 354هـ/ 965م)، كتاب المواقف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، (د.ت).
- النوبختي، الحسن بن موسى (ت أواخر القرن 3هـ/ العاشر الميلادي)، فرق الشيعة، النجف، 1936م.
- النيال، محمد البهلي، الحقيقة التاريخية للتصوّف الإسلامي، مكتبة النجاح، تونس، 1384هـ/ 1965م.
- نيكلسون، رينولد (ت 1945م)، في التصوّف الإسلامي وتاريخه؛ ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1956م.

ب- الأجنبيّة:

- Afifi, Aboul Ela, The mystical phylosophie, of Muhyiddin. Ibn arabi, Ed. Cambridge, 1938.
- Anawati, Georges, et Gardet (L.): Mystique musulmane; aspects et tendances, expériences et techniques, 3é ed. librairie.
- Anawati, G., La doctrine de l'homme parfait d'après ABDALKARIM AL JILI (M832/1428) Midéo n° : 22, 1994, Pp. 57-72.
- Chodkiewcz, Michel, La walaya: Etudes sur le soufisme d'Ibn Arabi, horizons Maghrebins, n° : 30, 1995.
- Chodkiewcz, Michel, Le sceau des saints dans le soufisme d'Ibn Arabi, ed. Gallimard, 1986.
- Bachrouch, Taoufik, Le saint et le prince en Tunisie, F.S.H.S., 1989.
- Bergson, Henri, Les deux sources de la morale et de la religion, 3ème édition, P.U.F., Paris, 1988.
- Corbin, Henri, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibeni Arabi, ed. Flammarion, 1977.
- D'Arbaumont, Lieutenant, La confrérie Tijania: Situation et rôle en Tunisie, (étude dactylographiée), Juillet 1941.
- Duvéryrier, H., La confrérie musulmane de Sidi Mohamed b. Ali Essenoussi et son douane géographique en l'année 1300 de l'hégire et 1883 de notre ère, Paris, 1897.

- Durand, Gilbert:
  - Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Ed. Bordas, Paris, 1969.
  - L'imagination symbolique, Ed. PUF, Paris, 1964.
- Festugière, La révélation d'Hermes trismégiste, ed. Garibaldi, 1944-1953.
- Ikbal, Mohamed, The developpement of metaphysics in Persia, Londres, 1916.
- Massignon, Louis, La passion de Husayn b. Mansour al-Hallay, martyr mystique de l'Islam, Paris Gallimard, 1975.
- Massignon, Louis, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1954.
- Pérelman, Chaim, et Tycia Lucieolbrechet: traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique, préface de Michel Meyer, 5ème édition, E.U.B, 1992.
- Buech, Henri Charles, En quête de la Gnose, Gallimard, 1978.
- Russel, B., Mysticism and logic: a collection of essays, Penguin books, London, 1954.
- Yahya, Othman, Histoire et classification des œuvres d'Ibn Arabi, Damas, 1964.
- Arnaldez, Roger, article: Ishrak, EI^2, T: IV, pp. 125-126.
- Carra de Vaux, La philosophie illuminative d'après sahrawardi: J.A., XIX, 1920.
- Gramsci, Antonio, Sur l'Islam, cahier XXIV pour la nouvelle évolution de l'Islam, in: le Mensuel n° 3 - Octobre.
- Hommage à Louis Massignon, in: les lettres françaises, n° 952, Nov 1962.
- Mémorial Massignon, le Caire, Dar es-Essalem, 1963.
- Nicholson, An historical inquiry concerning the origin and development of Sufism, in: J.R.A.S., 1906.
- Nicholson, article, Ittihad, dans: EI^2, T: Iv, p. 590-591.
- Pellat, Charles, article: Manakib, dans: EI^2, T: VI.

3- المقالات:

- أبو ريان، محمد علي، كيف أبيح دم السّهروردي الإشراقي، مجلّة الثّقافة، العدد 702، حزيران/ يونيو، 1952م.
- بن عامر، توفيق:
  - التّراث الصوفي: المؤثّرات الثّقافيّة والنّزعات الفلسفيّة، مجلّة الحياة الثّقافيّة، العدد11، السنة 25، شباط/ فبراير 2000م.
  - مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي، حوليات الجامعة التونسيّة، العدد 39، 1995م.
- ريكور، بول:
  - الخيال الاجتماعي ومسألة الإيديولوجيا واليوطوبيا، تعريب المنصف عبد الحق، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد تموز/ يوليو - آب/ أغسطس 1989م.
  - الأنا الأعلى في الذات العربية: البطل في التّصوّف والأنثروبولوجيا والفنون والأحلام، مجلّة الباحث، السنة 2، العدد 7، أيلول/ سبتمبر - تشرين الأول/ أكتوبر 1979م.
- شتيوي، محمد شلبي، نظرية الولاية عند السلف، مجلّة الشّريعة والدّراسات الإسلامية العدد 7، شعبان 1407هـ - نيسان/ أبريل 1987م.
- صبحي، أحمد محمود، التّصوّف: إيجابياته وسلبياته، مجلّة عالم الفكر، العدد2، 1975م.
- طه، حامد، الولاية والنبوّة عند محيي الدين بن عربي، تحقيق ودراسة لنص لم يسبق نشره، مجلة البلاغة المقارنة، أليف، العدد 5، ربيع 1985م.
- عبد الوهاب، محمد حلمي، فاعلية الولاية الصوفية في رؤية زكي نجيب محمود النقدية للتصوف، مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني

للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 170، تشرين الأول/ أكتوبر - كانون الأول/ ديسمبر 2016م.

- عفيفي، أبو العلا، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلّة كليّة الآداب، المجلد الثاني، ج1، 1934م.
- ماسينيون، الإنسان الكامل وميزته النشورية في الإسلام، مجلّة المشرق، 1958م.
- المصباحي، محمد، صراع الخيال والعقل في الحضارة العربية الإسلامية، مجلّة دراسات عربية، العدد 615، السنة 36، آذار/ مارس - نيسان/ أبريل 2000م.





الفهرس

* * *